ජනශ්‍රැති විමර්ශන

සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයෙහි වෙනත් කෘති

සංවිද - සංගීතවිද්‍යා ලිපි සංචිතය
(වෛද්‍ය රන්ජන් අබේසිංහ අභිනන්දන කෘතිය), (සංස්) ඉරංගා සමින්දනී
වීරක්කොඩි, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාල ප්‍රකාශනය, 2015

Abstracts (Editors) Iranga Samindani Weerakkody, Saman M. Kariyakarawana, Department of Musicology, University of the Visual and Performing Arts, Colombo, 2019

මෙහි ප්‍රකාශිත ලිපිවල අන්තර්ගතයේ අදහස් ලේඛකයන් සතු වන බවත්, සංස්කාරක ගේ හෝ ප්‍රකාශකයන් ගේ අදහස් එයින් පිළිබිඹු නො කරන බවත් කරුණාවෙන් සැලකුව මනා ය.

ජනශ්‍රැති විමර්ශන

ශාස්ත්‍රීය සඟරාව

සංස්කාරක

ඉරංගා සමින්දනී වීරක්කොඩි
Ph.D, M.Phil, MA, PGD, BFA
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය





සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
සංගීත පීඨය
සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය

ජනශ්‍රැති විමර්ශන - ශාස්ත්‍රීය සඟරාව
වෙළුම 01 - මංගල කලාපය 2019

ISSN 2682-7301

පිටකවරය නිර්මාණය	- කසුන් බෙනරගම
පිටකවර ඡායාරූපය	- හරිත් සංකල්ප
පරිගණක අක්ෂර සංයෝජනය	- ඉනෝකා ජයතිලක අවන්ති නිසංසලා
ඇතුළත ඡායාරූප	- ජී. ඒ. සී. ශ්‍රී. පාලිත අයි. එස්. වීරක්කොඩි
ප්‍රකාශනය	- සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය, සංගීත පීඨය, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය, කොළඹ 07.
මුද්‍රණය	- ලීඩ්ස් ග්‍රැෆික්ස්, තලවතුගොඩ

කවරයේ ඡායාරූපය - "පංචනාරීඝටය" කෝලම් මුහුණු අතර එන සාම්ප්‍රදායික මුහුණකි. මෙය ස්ත්‍රී වර්ගීය ජනකත්වය නිරූපණය කරන සංකේතයක් ලෙස සැලකෙයි. අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල විජේසූරිය පරම්පරාවට අයත් කෝලම් මුහුණු නිර්මාණයකි.

හැඳින්වීම

'හණමිටි කාරයා', හණමිටිය කරේ තියාගෙන වැනි යෙදුම් සිංහල සංස්කෘතියේ විවිධ ක්‍රියාකාරම්වල දී අපට හමු වේ. සම්ප්‍රදාය යනු කුමක් දැ යි නොදන්නා පුද්ගලයෝ සම්ප්‍රදාය හාස්‍යයට ලක් කරති. උපහාස කරති. බොහෝ අයට අමතක වන යමක් කමක් ඇත. සම්ප්‍රදාය යනු දැනුම, අවබෝධය, නුවණ, ඇහු පුරුද්ද, දැක පුරුද්ද, කළ පුරුද්ද, පළපුරුද්දට අදාළ සකලවිධ අත්දැකීම් සම්භාරය බව යි. මානවවිද්‍යාව, මානවංශවිද්‍යාව, මානවවංශ විස්තරය, ජනශ්‍රැති විද්‍යාව විෂයයන්හි මේ කරුණු සාකච්ඡා කරනු ලැබේ. අස්පර්ශනීය සංස්කෘතික උරුමය යනුවෙන් ශික්ෂණ ක්ෂේත්‍රයක් විශේෂයෙන් දකුණු ආසියාවේ රටවල්වල පැතිර පවතී. ලෝකයේ අන්‍ය දේශයන්හි ද මෙය ව්‍යාප්ත වී ඇත. මුළු ලෝකය ම පාරිසරික, දේශගුණික, සමාජීය, සංස්කෘතික, ආර්ථික අර්බුදයක පවතින හෙයින් රෝගී ලොවක නීරෝගී ව ජීවත්වීම ආපදා අවම කරගැනීමට යහපත් සතුටුදායක ජීවිතයකට මග පෙන්වීමට ජනශ්‍රැති ගැන සාකච්ඡා කරනු ලැබේ. සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයෙහි සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය ජනශ්‍රැති ක්ෂේත්‍රයෙහි සැහෙන කටයුතු කර ඇත. ආචාර්ය ඉරංගා සමින්දනී වීරක්කොඩි සංස්කරණය කළ ජනශ්‍රැති විමර්ශන ශාස්ත්‍රීය පර්යේෂණ සංග්‍රහය එහි නවතම ප්‍රගතිය යි; මනා ප්‍රතිඵලය යි. මේ ලිපි රචනා කොට ඇති විද්වතුන්, පර්යේෂකයින් පිළිබඳ ව පෞද්ගලිකවත් ශාස්ත්‍රීයවත් බොහෝ දෑ දනිමි. ඔවුහු නිරන්තර පර්යේෂණයේ යෙදෙන්නාහු ය. මේ සංග්‍රහය ශාස්ත්‍රීය, පර්යේෂණ ලිපි රචනා පහකින් සමන්විත ය. ආගම, අභිචාර, සංස්කෘතිය, දේශීය වෛද්‍ය විද්‍යාව, භූත විද්‍යාව, ශාන්තිකර්ම, චිකිත්සාව වැනි ක්ෂේත්‍ර කිහිපයක විහිදී යනු ලබන දැනුම, වැටහීම, රසවත් ව මෙන්

ම හරවත් ව මේ ලේඛනයන්හි බහා තිබේ. එම සාකච්ඡා අපට දැනුම, අවබෝධය ජනිත කරයි. විවිධ සංස්කෘතීන්හි විසරණය වන සංස්කෘතික සම්මිශ්‍රණයෙන් රසවත් තොරතුරු පාඨක අපට ලබාදෙයි. අනේකවිධ මූලාශ්‍රය ගැන දැනුම් ලබාදෙයි. විද්‍යාර්ථීන්ටත්, පර්යේෂකයන්ටත්, ශාස්ත්‍රීය තොරතුරු ගවේෂණය කිරීමේ උත්සුක වන්නවුන්ටත් ඵලදායක ලිපි කිහිපයකි. මෙහි ඇතුළත් කොට ඇත්තේ සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයෙහි ජනශ්‍රැති සම්බන්ධ දැනුම චිත්‍ර, මූර්ති, සංගීත, නර්තන ආදි සෑම ශික්ෂණ ක්ෂේත්‍රයකට ම විහිද පැතිර පවතින්නකි. මෙබඳු ව්‍යායාමයක් කිරීමට එළැඹීම ගැන එම ලිපි රචනා කළ විද්වතුන්ටත්, සංස්කාරකවරියටත්, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයටත් ගෞරව ප්‍රශංසා කරනු කැමැත්තෙමි.

ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර,
ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය,
මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය,
ගංගොඩවිල,
නුගේගොඩ.

සංස්කාරක සටහන

'ජනශ්‍රැති අධ්‍යයනය' සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයෙහි පාඨමාලා ව්‍යුහය තුළ අන්තර්ගත විෂය ක්ෂේත්‍රයකි. 'ජනශ්‍රැති විමර්ශන' නමින් ප්‍රකාශනයක් එළි දැක්වීම එකී විෂයෙහි ප්‍රගමනය උදෙසා ඉවහල් වන්නකි. සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයේ, සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය ස්ථාපිත කර දස වසරක් සම්පූර්ණ වීම නිමිත්තෙන් මෙම කෘතිය එළිදැක්වීමට ලැබීම භාග්‍යයක් සේ සලකමි. 'ජනශ්‍රැති විමර්ශන' නම් සඟරාව ජනශ්‍රැතිය හදාරන විද්‍යාර්ථීන්ට හා ඒ වෙනුවෙන් උනන්දු වන්නන් සඳහා මහඟු අවස්ථාවක් යැ යි මම සිතමි. මෙම ලිපි සරණියට විවිධ ක්ෂේත්‍රවල නියැලී සිටින පර්යේෂකයින්, විද්වතුන් පස් දෙනෙකු ගේ ලිපි අන්තර්ගත වී ඇත. එහි දී සාම්ප්‍රදායික දැනුම් පද්ධතිය, නූතන භාවිතය හා එහි වැදගත්කම පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක, සමාජ විද්‍යාත්මක සහ මනෝවිද්‍යාත්මක ආදි බහුවිධ දෘෂ්ටි කෝණයන් ගෙන් ඉදිරිපත් කර තිබේ. මේ අධ්‍යයන තුළ පෙරදිග චින්තනයේත් සාම්ප්‍රදායික දැනුමෙහිත් ඇති වැදගත්කම මනාව විග්‍රහ කොට ඇති බව කෘතිය කියැවීමෙන් පාඨකයාට අවබෝධ කරගත හැකි වනු ඇත. වෛද්‍ය ඩැනිස්ටර් එල්. පෙරේරා මහතා විසින් සපයන ලද 'ගම්මඩු ශාන්තිකර්මයේ බිසෝකප වෛදික යූප ස්තම්භයේ විකාශයක් හා ලිංග වන්දනාවේ නිරූපණයක් ලෙස' යන ලිපියෙන් අතීතයේ සිට පැවත ආ විවිධ ආගමික චාරිත්‍ර අතර පැවති ලිංග වන්දනාව පිළිබද මනා විමසුමක් දැකිය හැකි ය. ලංකාව තුළ විවිධ වත්පිළිවෙත්, අභිචාර, වන්දනා ක්‍රම, ශාන්තිකර්ම වැනි අවස්ථාවන්හි දී සංකේතාත්මක ව ලිංග වන්දනාවෙහි උපයෝගිතාව, එහි මනෝවිද්‍යාත්මක සහ සංස්කෘතික මානව විද්‍යාත්මක පැතිකඩ එකී පර්යේෂණයෙහි සාකච්ඡා කර ඇත. සංස්කෘතික හර පද්ධතීන් මානසික සෞඛ්‍යයෙහි සුරක්ෂිතතාව උදෙසා කෙසේ බලපාන්නේ ද යන්න මෙම ලිපියෙන් පාඨකයාට අවබෝධ කරගත හැකි ය.

සාම්ප්‍රදායික දැනුම ඉවත දමා නූතන තාක්ෂණික පර්යායන් කරපින්නාගෙන සිටින අයට පෙරදිග වැසියන් ගේ ඥාන කලාපය අහසට පොළව සේ පරතරයක් සහිත ව දැනෙනු ඇත. සාම්ප්‍රදායික දැනුම ගොඩනැගී ඇත්තේ පරපුරෙන් පරපුරට අත්දැකීමෙන්, කළ පුරුද්ද, දැක පුරුද්ද, පළපුරුද්ද ආදියෙනි. මෙකී සාම්ප්‍රදායික දැනුම අළලා මහාචාර්ය එස්. ජී. ජේ. එන් සේනානායක මහතා විසින් රචිත ලිපියක් සමන් එම්. කාරියකරවන මහතා විසින් සිංහල භාෂාවට පරිවර්තනය කොට තිබේ. සාම්ප්‍රදායික ඥානය, එහි පරිසර හිතකාමී බව මෙන් ම මානවයා ගේ සහ ලෝක ධාතුවෙහි පැවැත්ම කෙරෙහි බලපාන ආකාරය 'තිරසාර සංවර්ධනයක් සඳහා ස්වදේශීය ඥානය' යන ශාස්ත්‍රීය ලිපියෙන් මැනවින් සාකච්ඡා කොට ඇත.

තිරසර සංවර්ධනය පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු වන කාල වකවානුවක දී මෙකී ලිපිය තුළින් අනාවරණය වන කරුණු රටක ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයින්ට ද ඉතා අගනේ ය. ශාන්තිකර්මයන්හි දැනුම් පද්ධතිය වූ කලී ලාංකේය අස්පර්ශනීය උරුමයකි. මෙ රටෙහි දීර්ඝ කාලයක් පුරා ශාන්තිකර්ම මනඃප්‍රතිකාර ක්‍රමයක් ලෙස භාවිත ව ඇත. තවමත් එය නො නැසී පවතින්නකි. කලා ප්‍රතිකාරය, ශබ්ද ප්‍රතිකාරය, සංගීත ප්‍රතිකාරය, සිනා ප්‍රතිකාරය ආදි ලෙසින් එහි ගැබ් ව ඇති චිකිත්සක ක්‍රම බොහෝවකි. සෞන්දර්ය විෂය හදාරන විද්‍යාර්ථීන්ට ශාන්තිකර්ම තුළින් උගත හැකි බොහෝ දේ තිබේ. ආයුර්වේද වෛද්‍ය ආචාර්ය ආර්. ඒ. ආර්. පී සුසන්ත මහතා විසින් 'ශාන්තිකර්ම හා අභිචාරයන්හි චිකිත්සීය පදනම' යන මැයෙන් ලිපියක් මෙකී ග්‍රන්ථයෙහි ඇතුළත් කොට ඇත්තේ එකී හර පද්ධතීන්හි වටිනාකම නැවත සමාජගත කිරීමේ අභිමතාර්ථයෙනි. මිනිසාට වැළඳෙන රෝග කායික හා මානසික වශයෙන් දෙයාකාර ය. මානසික රෝග හේතුවෙන් ඇතිවන කායික රෝග ද බොහෝවකි. මානව සමාජයේ වැළඳෙන බොහෝ රෝග මානව සංස්කෘතික රෝගයක් ලෙස හඳුනාගන්නේ කෙසේ ද එයට සංස්කෘතික ප්‍රවේශයකින් ප්‍රතිකාර කරන්නේ කෙසේ ද යන්න පිළිබඳ ව උක්ත ලිපියෙන් සාකච්ඡා කොට තිබේ. ඊට අමතර ව එම ශාන්තිකර්මයන්හි අඩංගු වන බෞද්ධ, ආයුර්වේද, නවීන මනෝවිද්‍යාත්මක මූලධර්මයන් ද මෙහිලා සාකච්ඡාවට බඳුන් වී තිබේ.

සංස්කෘතික මානවවිද්‍යාව පිළිබඳ පර්යේෂකයකු මෙන් ම ලේඛකයකු ද වන ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි මහතා විසින් 'කාලි මාතා දෙවඟන පිළිබඳ ව මානව විද්‍යාත්මක විමර්ශනයක් ' යන මැයෙන් සපයන ලද ලිපිය තුළින් ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ සිට පැවති යක්ෂිණියන් පිදීම, දෙවි දේවතා සංකල්ප, ජන ආගම, ඇදහිලි රටාව සහ ධූරාවලිය, පූජා රටාව මෙන් ම කාලි මාතාවට හිමි ව ඇති ස්ථානය ආදිය පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කොට ඇත. කාලි යනු කවුරුන් ද, කාලි මාතාව පිළිබඳ ව බෞද්ධ ජන සමාජයෙහි ඇති ආකල්පය කෙබඳු ද, ජනශ්‍රැතියෙහි ඇතුළත් ජන කතා, ජන කවි, මිථ්‍යා කථා තුළ කාලි මාතාව පිළිබඳ අනාවරණය වන්නේ කෙලෙස ද යන්න මෙම ලිපිය පරිශීලනය කිරීමෙන් පාඨකයාට පුළුල් අවබෝධයක් ලබාගත හැකි ය.

පර්යේෂකයකු සහ ලේඛකයකු වන සමන් එම්. කාරියකරවන මහතා විසින් 'සමකාලීන කෝලම් නාටකයේ ආර්ථික ව්‍යූහ' මැයෙන් සපයන ලද ශාස්ත්‍රීය ලිපිය මෙම සඟරාවෙහි පස්වැනි ලිපිය ලෙස එක් කොට ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථික ව්‍යූහය තුළ කෝලම් නමැති ජන නාටකයෙහි භාවිතය කෙබඳු ද යන්න එහි ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කොට ඇත. කුල ව්‍යූහය තුළත් අධ්‍යාපන ව්‍යූහය තුළත් කෝළම් නාටකය පවතින ආකාරය පිළිබඳ ඔහු ගේ අධ්‍යයන මින් පෙර වෙනත් ශාස්ත්‍රීය සඟරාවල පළ කොට ඇත. ඉතිහාසයේ සිට මේ දක්වා ශ්‍රී ලංකාවේ ආර්ථිකය හා බැඳුණු ප්‍රතිසංස්කරණයන් කෝලම් වැනි සංස්කෘතික අංගවල පැවැත්මට කෙසේ බලපා තිබේ ද යන කරුණ මූලික කොට ගෙන ලංකාවේ කෝලම් නාටක සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ හා එහි ඉතිහාසය ගෙන-හැර දක්වමින් කර ඇති සාකච්ඡාව එම විෂය ක්ෂේත්‍රයෙහි වූ මනා සම්ප්‍රදානයකි. අම්බලන්ගොඩ හා මිරිස්ස උඩුපිළ ග්‍රාමයන් මූලික කොට ගෙන කෝලම් සම්ප්‍රදායෙහි ගමන්මග, සංස්කෘතික මුහුණුවර, නූතන ආර්ථික ව්‍යූහයට ගැළපෙන පරිදි වෙනස් කිරීමට උක්ත කණ්ඩායම් ගෙන ඇති උත්සාහය සහ සම්ප්‍රදාය හා ආර්ථික තත්ත්වය අතර දෝලනය වන කණ්ඩායම් දෙකක කථාන්තරය මෙහි විග්‍රහ වී තිබේ.

මෙසේ ලාංකේය ජන සමාජයෙහි පවත්නා ජනශ්‍රැතිය අළලා සකසන ලද ජනශ්‍රැති විමර්ශන සඟරාව විශ්වවිද්‍යාලයේ ජනශ්‍රැතිය හදාරණ බොහෝ විද්‍යාර්ථීන්ට, පර්යේෂකයින්ට සහ පොදු පාඨකයින්ට දැනුම් සම්භාරයක් ලබා දෙනු ඇතැයි මාගේ විශ්වාසය යි.

'ජනශ්‍රැති අධ්‍යයනය' කෘතිය සඳහා ලිපි ලබාදුන් වෛද්‍ය ඩැනිස්ටර් එල්. පෙරේරා, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලයේ හිටපු උපකුලපති මහාචාර්ය එස්. පී. ජේ. එන්. සේනානායක, ආයුර්වේද වෛද්‍ය ආචාර්ය ආර්. ඒ. ආර්. පී. සුසන්ත, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයෙහි ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි, බාහිර කථිකාචාර්ය සමන් එම්. කාරියකරවන යන ශාස්ත්‍රඥයනට පළමු ව කෘතඥ වෙමි. එමෙන් ම කවදත් මෙවැනි ශාස්ත්‍රීය කටයුතු සඳහා ආශිර්වාද පිරිනමමින් ද ලිපි තීරක මණ්ඩල කටයුතු උදෙසා ද අනගි සහයක් ලබා දුන් මහාචාර්ය වෝල්ටර් මාරසිංහ, මහාචාර්ය සමන් චන්ද්‍ර රණසිංහ සහ ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර යන විද්වත් මණ්ඩලය ගෞරවයෙන් සිහිපත් කරමි.

මෙම කෘතිය මුද්‍රණයට අනුමැතිය ලබා දෙමින් අනුග්‍රහය දැක් වූ සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයේ උපකුලපති ජ්‍යෙෂ්ඨ මහාචාර්ය සරත් චන්ද්‍රජීව මහතාට ද, සංගීත පීඨයේ පීඨාධිපති විල්ටස් දයාවංශ මහතාට ද, පර්යේෂණ හා නිර්මාණ කටයුතු ඒකකයට ද ලේඛකාධිකාරිතුමා, මූල්‍යාධිකාරිතුමා ඇතුළු අනධ්‍යයන කාර්ය මණ්ඩලයට ද ප්‍රණාමය පුද කරමි. ශාස්ත්‍රීය සඟරාව සඳහා අගනා හැඳින්වීමක් ලබාදුන් ආචාර්ය ප්‍රණීත් අභයසුන්දර මහතාට, පසුවදන එක් කළ ජනශ්‍රැතිවේදී මහින්ද කුමාර දළුපොත මහතාට ද මෙම කෘතියෙහි පිට කවරය නිර්මාණය කළ සම්මානලාභී නිර්මාණකරුවකු වූ කසුන් බෙනරගම මහතාට සහ ශාස්ත්‍රීය උන්නතිය උදෙසා සහයෝගය දැක්වූ පී. ඒ. සී. ශ්‍රී පාලිත මහතාට ස්තුතිය පිරිනමමි. එමෙන් ම සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ ස්ථිර, තාවකාලික, බාහිර සමස්ත ආචාර්ය මණ්ඩලය සහ විද්‍යාර්ථීන් ද සිහිපත් කරමි. නන් අයුරින් දායක වූ සැමට තුති පුද කරමි.

ආචාර්ය ඉරංගා සමින්දනී වීරක්කොඩි
අංශ ප්‍රධාන,
සංගීතවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය,
සංගීත පීඨය, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය,
කොළඹ 07.
Iranga.w@vpa.ac.lk
0718463194

ලේඛක වගතුග



01 වෛද්‍ය ඩැනිස්ටර් එල්. පෙරේරා

ආයුර්වේද වෛද්‍ය විද්‍යාව පිළිබඳ මූලික උපාධිය සහ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ දර්ශනපති උපාධි ලබා තිබේ. යුනෙස්කෝ අස්පර්ශනීය සංස්කෘතික උරුම වැඩසටහනේ කලාපීය උපදේශකවරයෙකු ලෙස ද ලෝක මතක වැඩසටහනෙහි ජාතික කමිටුවේ සාමාජිකයකු ලෙස ද කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයෙහි සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශය සහ ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයෙහි වනවිද්‍යා හා පාරිසරික විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයෙහි බාහිර කථිකාචාර්යවරයෙකු ලෙස ද කටයුතු කරමින් සිටියි. පර්යේෂණ ලිපි, ලේඛන, කෘති සම්පාදන කරමින් සාම්ප්‍රදායික දැනුම් පද්ධති සංරක්ෂණය සඳහා වසර 30 පමණ කාලයක් දායකත්වය ලබාදෙන මෙතුමා සංස්කෘතික මානවවිද්‍යාව පිළිබඳ පර්යේෂකයෙකි. පාරම්පරික දැනුම පිළිබඳ ජාතික විද්වත් කමිටුවේ සභාපති ධූරය හොබවන මොහු ජන සංගීත උපදේශක මණ්ඩල සහ කලා මණ්ඩල අනු කමිටු සාමාජිකයෙකි.



02 මහාචාර්ය එස්.ජී.ජේ.එන්.සේනානායක

B.Sc. (Agric) Ph.D.

කෘෂි ජෛව විද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකි, රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලයෙහි හිටපු උපකුලපතිතුමා වෙයි. මහාචාර්ය ගාමිණී සේනානායක, රුහුණ විශ්වවිද්‍යාලයේ හිටපු උපකුලපති, ශ්‍රී ලංකා කෘෂිකර්ම පර්යේෂණ ප්‍රතිපත්ති මණ්ඩය සාමාජික, ශ්‍රී ලංකාවේ ජෛව විවිධත්වය පිළිබඳ විශේෂඥ කමිටුවේ විධායක කමිටු සාමාජික, නිවර්තන සාගර විද්‍යාව පිළිබඳ රාජ්‍ය පර්යේෂණාගාරය, දකුණු චීන මුහුදු සාගර විද්‍යායතනය, චීන විද්‍යා ඇකඩමිය යන ආයතනවල ආරාධිත විද්‍යාඥයෙකු ද වේ. ලෝක එච් දර්ශකයේ හා අයි 10 දර්ශකයේ (H index and i10) 8 වන ස්ථානය නියෝජනය කරයි.



03 ආචාර්ය ආර්. ඒ. ආර්. පී. සුසන්ත
D.S.A.M.S (Hons) (Pg. Dip) M. A, PhD

ආයුර්වේද වෛද්‍යවරයෙකි. මඳසරුභාවය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන පර්යේෂකයෙකි. ආයුර්වේද සහ බෞද්ධාගමික මූලධර්මයන්ට අනුව ප්‍රතිකාර කරන හෙතෙම විවිධ වැඩසටහන් සඳහා සම්පත් දායකයකු ලෙස කටයුතු කරන්නෙකි. සාම්ප්‍රදායික දැනුම් පද්ධති වර්තමාන සමාජයට අදාළ කරගැනීමට වෙහෙසෙන්නෙකි.



05 ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි
B.A (Hons.) M.A, PhD

ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයෙහි මානව විද්‍යා අධ්‍යයනාංශයෙහි ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරයෙකි. මානව විද්‍යා විෂය ක්ෂේත්‍රයට අදාළ සංස්කෘතික මානවවිද්‍යාව, වෛද්‍ය මානවවිද්‍යාව යන උප ක්ෂේත්‍රයන්ට අදාළ ව පර්යේෂණයන්හි නියැලෙන්නකි.



05 සමන් එම්.කාරියකරවන
B.A (Hons.) M.A, M.Phil

රුහුණු විශ්වවිද්‍යාලයේ සිංහල අධ්‍යයනාංශයේ කථිකාචාර්යවරයෙකු ව සිටි අතර, අනතුරු ව ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය, සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලය, සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය යනාදි විශ්වවිද්‍යාල රැසක බාහිර කථිකාචාරයවරයෙකු ලෙස කටයුතු කරමින් සිටියි. පොත්, පුවත්පත්, ගුවන්විදුලි, රූපවාහිනී හා අන්තර්ජාල වැනි මාධ්‍ය හරහා දශක දෙකක පමණ කාලයක් පුරා ශාස්ත්‍රීය දැනුම බෙදාහැරීමේ යෙදී සිටින්නෙකි. ශ්‍රී ලංකා කලා මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු වශයෙන් ද රාජකීය ආසියාතික සමිතියේ ලංකා ශාඛාවේ පාලක සහා සාමාජිකයෙකු වශයෙන් ද කටයුතු කොට ඇත.

පටුන

01 ගම්මඩු ශාන්තිකර්මයේ 'බිසෝකප' වෛදික යූප ස්තම්භයේ විකාශයක් හා ලිංග වන්දනාවේ නිරූපණයක් ලෙස

වෛද්‍ය ඩැනිස්ටර් එල්. පෙරේරා

පවිත්‍රත්වයේ සංකේතය වූ පත්තිනි දේවිය වෙනුවෙන් බිහිවුණු 'ගම්මඩුව' වෙනත් දෙවිවරුන් සඳහා ද පසු ව විවෘත වූ අතර, වර්තමානයේ දී ගම්මඩු උලෙළ ශ්‍රී ලාංකික ගැමි ජන ජීවිතය සමඟ සහමුලින් ම එක් ව ඇත. මුල් අවධියේ දී ගමේ ජනතාව සැවොම එක් ව පැවත්වූ බැවින් ගම්මඩුව නම් වූ එය පසු ව භාරතයේ සිට දෙවොල් දෙවියන් මෙහි පැමිණීමෙන් පසු 'දෙවොල්මඩුව' බවට පත් විය. මුල් අවධියේ සත්පත්තිනි වෙනුවෙන් දින හතක් තිස්සේ පවත්වන ලද ගම්මඩු ශාන්තිකර්මය පසු ව දින තුනක් වී මේ වන විට එක් දිනයකට හෙවත් එක් රැයකට පමණක් සීමා වී ඇතත් එය අපේ සංස්කෘතියෙහි කොටසක් වී විශාල ජන සමූහයක් එක් ව භක්තිමත් ව, සුබවාදී ඒකීය අරමුණක් පතා කරන යාගකර්මයක් ලෙස ගැමි සංස්කෘතික හර පද්ධතිය හා බැඳී පවතින්නකි. එසේ ම සෞභාග්‍යය, සශ්‍රීකත්වය, වැස්ස අරභයා මෙන් ම බෝවන රෝග පැතිරයාම වැළැක්වීමට පවත්වන ගම්මඩුව සියවස් ගණනාවක් භාරතය සමඟ පැවැති අපේ පැරණි සම්බන්ධතා පිළිබඳ ව ද මානවවිද්‍යාත්මක සාධකයකි. විවිධ පළාත්වල දෙවොල් මඩුව, පුණාමඩුව, පහන්මඩුව, ගී මඩුව කිරිමඩුව හා හැල්ලුම්මඩුව වශයෙන් සුළු වෙනස්කම් සහිත ව සතරවරම් දෙවියන් මුල් කරගනිමින් මහා සාම්ප්‍රදායික හා චූල සාම්ප්‍රදායික ගණයට අයත් දෙවියන් උදෙසා කරන ශාන්තිකර්මය ගම්මඩුව වේ. ගම් ආශ්‍රිත ව දෙවියන් වෙනුවෙන් පුද පූජා පවත්වන දේවාලයවල දී වාර්ෂික ව දෙවොල්මඩු යාගය පවත්වනු ලබන අතර අස්වැන්න සරු වුව හොත් දෙවියන් පිදීමටත් වැස්සෙන් හෝ නියඟයෙන් හානි වූ කල දෙවියන්ට කන්නලව් කිරීමටත් ගම්මඩු නැටීම සිරිතකි. එසේ ම ගිනිමැලේ පෑගීම, බාහිර වටපිටාවේ නියඟ විපර්යාස මෙන් ම මිනිස් සිරුරේ හටගන්නා ගිනියම් ලෙඩ රෝග, අධික තාපය දුරුකිරීමේ මෙහෙයක් ලෙසත් යොදාගැනෙයි. කිරි ඉතිරවීම, ගිනියම් පොළොව

සිසිල් වී පලදාව වැඩි කැර සෞභාග්‍යය ළඟා කරගැනීම ගම්මඩුවෙන් සංකේතවත් කරයි. ගම්මඩුවේ දී පත්තිනි දේවිය, දෙවොල් දෙවි ප්‍රධාන සමන්දෙවි, නාථ, විෂ්ණු, කතරගම, විභීෂණ යන දෙවියන් පුද ලබන අතර ගැමියා තම ගොවිතැනින් ලබන අස්වැන්න පරිභෝජනයට පෙර අඩුක්කුව හෝ අක්යාල නමින් කොටසක් දෙවියන්ට පූජා කරයි. දෙවොල් මඩුවේ දී අනුගමනය කැරෙන පූජා රටා ස්ත්‍රී පුරුෂයන් අතර ප්‍රජනන ක්‍රියාවලිය උත්තේජනය කිරීමේ සියුම් පණිවුඩයක් ද එමගින් පරපුර පවත්වාගෙන යැමෙන් පොළොවේ සශ්‍රීකත්වය වර්ධනය වෙති යි යන විශ්වාසය මෙම ශාන්තිකර්මයට ද පසුබිම් වී ඇතැ යි පැරැණියෝ කියති.

පුරා කතා

මෙම ශාන්තිකර්මයට අදාළ පුරාවෘත්තය අනුව දකුණු ඉන්දියානු චෝල අධිරාජ්‍යයේ රජකු ව සිටි සේරමන් රජු ගේ උයන පාළු කරමින් සිටි සුවිශාල ගෝනකු මරාදැමීමට රජ රාජපුරුෂයන්ට අණ කරයි. හේවායන් වහා ගෝනා පසුපස ලුහුබැඳ යද්දී උයනේ පොකුණකට වැටී රජු කෙරෙහි වෛරයෙන් මිය යන ගෝනා එම පොකුණ තුළ කුඩා මැඩියකු වී උපදී. මැඩියා එම පොකුණ තුළ පිපී තිබුණ මහනෙල් මලක සැඟවී සිටිය දී පොකුණට පැමිණි සේරමන් රජ මෙම පැහැපත් මහනෙල් මල කඩා සිඹගැනීමේ දී එහි සිටි කුඩා මැඩියා රජු ගේ නාසය තුළට ඇදී යයි. මෙයින් රෝගාතුර වන රජු රෝගය සුවකර ගැනීමට කොතෙක් ප්‍රතිකාර කළත් රජුට වැළඳුණ හිසරුජාව සුව නොවන අතර රෝගීව සිටි රජු දිනක් රූප සම්පත්තියෙන් අනූන ස්ත්‍රියක දැක ඒ පිළිබඳ බමුණන් ගෙන් එයට හේතුව විමසයි. බමුණන් ගේ නිගමනය වූයේ සිහිනයෙන් පෙනී ඇත්තේ පත්තිනි දේවතාවිය බවත් පත්තිනිය ගේ සාපය රජුට ඇති බවත්, එබැවින් බුදු දහම ස්ථාපිත ව ඇති සතර දේවාල පිහිටි රටකට ගොස් දන් දී දේව පූජාවක් පවත්වා පත්තිනි මෑණියන්ට පිං පැමිණවිය යුතු බවත් ය. ලංකාව ඒ සඳහා සුදුසු රට බව සිතූ රජතෙමේ වත්තල තොටින් දිවයිනට පැමිණ කැලණි විහාරස්ථානයේ දී බුදුන් වැඳ, දෙවියන්ට පිං දී, රුවන්වැල්ල ප්‍රදේශයට ගොස්, එහි භූමියක් සකස් කොට දෙවොල් මඩු යාගයක් සිදු කළ බවත් එම යාගයෙන් රජු ගේ රෝගය සුව වූ බවත්, ඉන්පසුව ලංකාවේ දෙවොල් මඩු ශාන්තිකර්මය

ප්‍රචලිත වූ බවත් කියැවේ.

සොලී පුරෙහි මල රට - සේරමානම් රජුගෙ සිරසට
රෝගයක් වන් විට - එරජ සෙත් සහ ඇවිත් මෙලකට
එකල් පෙර දවසා - සේරමානන් රජුගේ සිරසා
ගිනිජල් ගති රොසා - එදා ගම්මඩු ගන්න එනිසා

තවත් කතාවක් අනුව, දඹදිව ස්වර්ණ කුදුප්පර නුවර රාමසිංහ නම් රජු ගේ අගමෙහෙසින් වූ තෙදපති, ගුණපති, අමිතාපති, සිරිපති, මිහිපති, යසපති, ගිනිපති යන බිසෝවරුන්හට උපදින පුතුන් රටින් පිටුවහල් කරන අතර, ඔවුහු සමුද්‍ර යාත්‍රාවෙහි ගමන් කරද්දී කුණාටුවකට අසු වූයෙන් අසල වූ ලංකාවේ යම් ස්ථානයකට ගොඩබැසීමට විමසිලිමත් වූහ. එහෙත් ලක්දිව ආරක්ෂිත දෙවිවරුන් ගෙන් මේ සඳහා අවසර නොලැබුණෙන් එවකට ලංකාවේ සමුද්‍රාසන්නයේ බලවත් ව සිටි පත්තිනි දේවිය ඔවුනට ගොඩබැසීමට වරම් නොදුන් බව කියැවේ. ඔවුහු තවත් ස්ථාන නවයක් ම සොයාගොස් තිබුණ ද එම ස්ථාන නවය ම පත්තිනි දේවිය විසින් අහුරන ලදී. නැව් 7න් ආ සෙනඟ එම ගල් පහුරට නැගී සමන් කුළට ගොඩ වදින්නට අදහස් කළත් සමන් දෙවිඳුන් ඊට ඉඩ නොදුන් බැවින් දෙවනුව කතරගමට ගොඩ බහින්නට ගොස් ඇත. එහි දී කඳ කුමරු හරස් වූ බැවින් දෙවුන්දරට ගොඩ බහින්ට ගොස් ඇත. එහිදී උපුල්වන් දෙවිඳුන් පෑ විරුද්ධතාව නිසා ලුණු මෝදරට ගොඩබහින්නට ඔවුන් යත්න දැරුව ද එයට දැඩිමුණ්ඩ දෙවියන් විරුද්ධතාව පෑ නිසා එයට ද ඉඩ නොලැබී ඇත. පසුව උණවටුනට එන්නට අදහස් කළ ද දේව රජ්ජුරු දෙවියන් ඊට හරස් වී ඇති බැවින් ඉරුගල් දේවාලයට ගොඩ බැසීමට සිදුවී තිබේ. එහි වූ වාසල දෙවියන් ගේ අණසක පරිදි සියලු දෙනා සීනිගමට ආ බව මේ පිළිබඳ පැවත එන කවිවල දැක්වෙයි. සීනිගම ප්‍රදේශයේ එවක පාලනය කළ පත්තිනි දෙවියන් ඔවුන්ට ගොඩබැසීමට අවසර නොදුන් විට දෙවොල් දෙවියන් තෙද බල පෙන් වූ නිසා සත් කුමාර දෙවියන්ට මෙම ස්ථානයට ගොඩබැසීමට අවසර ලැබී තිබේ. එයට තවත් හේතුවක් වන්නේ දෙවොල් සහ පත්තිනි දෙවඟන කකුසඳ බුදුන් දවස සොයුරු-සොයුරියන් ව ඉපිද පින්කම් කොට දේවත්වය පැතූ අය වීමයි. පත්තිනි (පෙර ආත්ම භවයේ දී පත්මිණී) විසින් ගිනි කඳු මවන ලද්දේ ද එම කරුණු සත්‍යය දැ යි පරීක්ෂා කිරීමට බැවින්

තමාට විරුද්ධ වූ පත්තිනි දෙවඟනට ඔහු පෙර නැකම් පවසන්නට වී ඇත. දෙවොල් කුමාරවරුන් වෙරළට ගොඩ බැස්ස විට පත්තිනිය ඔවුන්ට ගොඩ බැසීමට ඉඩ නොදුන් අවස්ථාවේ පත්තිනිය ගේ කරුණාව ලබාගැනීමට කුමාරවරුන් පත්තිනියට තම දුක කීවේ මේ අයුරිනි.

කන්නුරම්පුර දී දුටු අක්කා - මදුරාපුරයේ දී දුටු අක්කා
එදා මෙතනදී අප දුටු අක්කා - අපි ගොඩ ගන්න කෝ බුදු අක්කා

දෙවොල් දෙවියන් ගේ වැඩිමල් සොයුරිය පත්තිනි බවත්, එහෙයින් ම පත්තිනිය ගේ තොටට පිවිසීමේ වරම් සක් දෙවිඳු දෙවොල්හට දුන් බවත්, ඒ අනුසාරයෙන් අදටත් තොවිල්වල දී ඔවුහු එක යහන කෙළි පුද ලබන්නටත් වී ඇත. පෙර කී දෙවිවරුන් රැස් ව සිටිය ද ඔවුනට විරුද්ධ විය නොහැකි ලෙස ගිනි කුරුම්බරයන් ගේ තෙද බල පිරික්සීම සඳහා ගිනිවැට හතක් මැවුයේ දෙවොල් කුමරු ප්‍රමුඛ කුරුම්බරයන් ගේ ගොඩබැසීම වළක්වන අටියෙනි.

සිද්ද පතිනි දෙවි නෙතට පෙනෙන්නේ
සැදී සීනිගම තොට දැක එන්නේ
සිද්ධ පතිනි ගිනි වැටක් මවන්නේ
වැද්ද නොවි ගිනි කඳු පාගන්නේ

දෙවොල් කුරුම්බර තෙමේ ඒ ගිනි සිසිල් කොට මැඩලා එම ගිනි දැල්වලින් ම සළුවක් හා සුම්බරයක් මවා සීනිගමට පැමිණ සමුද්‍රාසන්නයේ පිහිටි සීනිගම පැලපදියන් වූ අතර එම ගිනි ජය ගැනීමට ඔවුනට පිහිට වී ඇත්තේ කතරගම දෙවියන් බවට ද විශ්වාසයක් පවතී. පසු ව පත්තිනි දේවිය නවගමුව දේවාලයට වැඩම කළ බවත්, දෙවොල් සාමි ගේ මරණයෙන් පසු ඔහු දේවත්වයට පත් වූ බවත් ප්‍රදේශ වාසීහු ඔහු අදහන්නට පටන් ගත් බවත් පිළිගැනෙයි. මෙහි දී දෙවොල් හත්කට්ටුව සහ ඔවුන් ගේ ආරක්ෂකයන් වන අඳුන්කුරුම්බර, හඳුන්කුරුම්බර, හෙට්ටිකුරුම්බර, එර්දි කුරුම්බර, මල්කුරුම්බර, ගිනි කුරුම්බර, රීරි කුරුම්බර, කුඩු කුරුම්බර, දෙවොල් කුරුම්බර ඇතුළු දෙවොල් දේවතාවන් ගිනිකඳු හත පයින් මැඩ නිවා සීනිගම අත්පත් කරගත් බව මෙසේ පැවැසේ.

අතින් ගත්තු ගිනි ජල පන්දු කෙළිමින
කටින් සපා ගිනි දැල් සිසිල් කරමින
පයින් ගසා ගිනි ජල පන්දු කෙළිමින
සැනෙන් දෙවොල් දෙවි මෙතෙරට වඩිමින

වෙනත් කතාවක් අනුව, ඉන්දියාවේ කර්ණාටක ප්‍රදේශයේ නීලමාලි නැමැති නෞකාපතියකු වූ දෙවොල් දෙවියෝ මුහුදේ යාත්‍රා කරමින් සිටිය දී කුණාටුවකට හසු ව ලක්දිවට ගොඩබසින්නට උත්සාහ කළහ. දෙවොල් කණ්ඩායමේ පැමිණීම සිදුවන මේ කාලවකවානුවේ සීනිගම තොටමුණේ පත්තිනි නම් කතක් නායිකාව වී සිට ඇත. දේවත්වයෙහිලා එවකටත් පිදුම් ලැබූ ඇය පතිවත සුරැකි කුලඟනකි. තවත් කතාවක් අනුව කකුසඳ බුදුන් ගේ සමයෙහි දඹදිව කලිඟුපුර බොළඳ නම් සිටාණන් නිසා යසවතී දේවියට දෙවොල් සාමි, ඉරුරැ ස් සාමි, සඳරැස් සාමි, ගිනිරැස් සාමි, තෙදරැස් සාමි, බුදුරැස් සාමි, මහා සාමි නමින් පිරිමි දරුවන් සත් දෙනකු ද පද්මිණී නම් දුවක් ද ඉපිද ඇත. දෙවොල් දෙවියන් පිළිබඳ තවත් උපත් කතාවකට අනුව, කුදුප්පර නුවර රජ කළ රාමසිංහ නම් රජු ගේ අන්තඃපුරයේ බිසෝවරුන් සත්සියය අතුරින් අග්‍ර මහේෂිකා තනතුරු ලත් බිසෝවරු හත්දෙනා, තෙදපති, ගුණපති, අමිතාපති, සිරිපති, මිහිපති, යසපති, ගිනිපති නම් වූහ. මෙම බිසෝවරු හත්දෙනා එක්වර ගැබ්ගත් අතර, දස මස් සම්පූර්ණ වී කුමරුන් සත්දෙනකු බිහි කළහ. බිසෝවරුන් ගේ නම් අනුපිළිවෙළට පුතුන් සත්දෙනා දෙවොල් සාමි, අලුත් බණ්ඩාර, හිරු රැස් සාමි, සඳරැස්සාමි, තෙද රැස්සාමි, ගිනි රැස්සාමි, ගගේ බණ්ඩාර යනුවෙන් නම් වූහ. මවුවරුන් ගේ සෙනෙහසින් හැදී වැඩුණ මෙකුමරුවරු කෙළිදෙලෙන් පසු වූ අතර, කල් යත්ම චණ්ඩ ගති ඇත්තන් බවට පත්වූහ. මෙයින් මහත් කෝපයට පත් රජ තෙමේ පුත් කුමරුන් සත්දෙනා කැඳවා නැව් 7ක් තනා වෙළෙඳුන් ගේ වේශයෙන් ඔවුන් ගේ පිරිස් සමඟ පිටුවහල් කර තිබේ. පුරාවෘත්තයේ දී සත් කුමාරවරුන් ගේ පිරිස හැඳින්වෙන්නේ දෙවොල් කුරුම්බර, අඳුන් කුරුම්බර, සඳුන් කුරුම්බර, හෙට්ටි කුරුම්බර, ගිනි කුරුම්බර, එර්දි කුරුම්බර, මල් කුරුම්බර, සැඩ කුරුම්බර සහ වඩිග කුරුම්බර යනුවෙනි. කුමාරවරුන් ඇතුළු මහ සේනා පිරිවර මුහුදෙන් ගමන් ගත් දිනයක මුහුද බොහෝ සෙයින් සැඩ වූ සෙයින් ගමන් ගත් නැව්

කැඩී බිඳීගොස් ඔවුහු මහත් ව්‍යසනයකට මුහුණ පෑහ. දෙවොල් සාමි නම් තැනැත්තා මෙම විපතින් තමා සහ පිරිස බේරාගැනීමේ අටියෙන් තමා යාත්‍රා කළ නැවේ කුඹගස මුදුනට නැගී මිහි පහනක් දල්වා කතරගම දෙවියන්ට යාඥා කිරීමෙන් පසු සක් දෙවිඳුන් ගේ පඬුපුල් ආසනය හුණුගල් පහුරක් බවට පත්කර ඔවුන් ඉදිරියට මවා පෑ බව කියැවේ.

ඉරුදින ඉරු රැස් සාමි උපන්නේ
සඳුදින සඳ රැස් සාමි උපන්නේ
කුජ දින තෙදරැස් සාමි උපන්නේ
බුද දින බුදු රැස් සාමි උපන්නේ
ගුරු දින ගිනි රැස් සාමි උපන්නේ
කිවි දින ඒ මහ සාමි උපන්නේ
කුඩා සාමි සඳු දිනේ උපන්නේ
සත් දෙන කුමරුන් මෙසේ උපන්නේ

මෙකප පළමු ව පහළ අපෙ මුනි රැකි දහම් සිල් ලොව් තුරා
එකල දඹදිව කුමරුන් සත් දෙන විය සිටු පිළිසිඳ වරා
පිනට තම සිත නැමී මුනිඳුට දෙමින් කඨිනය එම වරා
පතා දෙව් වෙමි සිතා කඨිනය දෙවොල් දෙවි පුදකළ වරා

අපල උපද්‍රව සඳහා ද විශේෂයෙන් ගැබිනි මව්වරුන්ට ශාන්තිකර්ම සඳහා ද සීනිගම දෙවියන් ගේ ආශීර්වාදය තිබෙන බව මිනිස්සු විශ්වාස කරති. ජනප්‍රවාදවලට අනුව පණ්ඩුකාභය රජු ගේ අග මෙහෙසිය මෙම දේවාලයට පැමිණ ශාන්තිකර්ම කරගෙන තිබේ. දෙවොල් දෙවියන් ගේ මේ බලය සහ ශක්තිය දැක ඒ පිළිබඳ ව විස්මයට පත් දේශීය ජනතාව ඔහුට ගරු කරන්නට වූ අතර, ඒ වෙනුවෙන් සීනිගම දෙවොල කැප විය. සිද්ද දෙවොල් දෙවියෝ, දෙවොල් දෙවි හත්කට්ටුව, රටවන්දෙවි වේරගොඩදෙවි, දෙවොල් බණ්ඩාර, වාහල් හාමුදුරුවො, වාහල දෙවොල්, මලල දෙවොල්, දෙවොල්, සීනිගම දෙවි ආදි වශයෙන් නම් දෙවොල් දෙවියන් උදෙසා භාවිත කෙරෙයි. රටවන් දෙවි යන නාමය පස්බාගේ කෝරළේ ද දකුණු පළාතේ දී වේරගොඩ දෙවියෝ යන නාමයෙන් ද ඇතැම් අවස්ථාවල වාහල හාමුදුරුවෝ යන නාමයෙන් ද දෙවොල් දෙවියන්

හඳුන්වා ඇත. බොහෝ දේව සමූහයා මෙන් ම දෙවොල් දෙවියන් ද භාරතයෙන් මෙහි පැමිණි අය වන අතර, දෙවොල් යකුන් ලෙස ද මෙම දේව සමූහයා හඳුන්වා ඇත.

බිසෝකප සිටුවීම

පහතරට ගම්මඩුව මැල කැපීම, පහන් පූජාව, කාල පන්දම් පිහිටුවීම, පිදේනි දීම, යහන් පිදීම, බිසෝකප සිටුවීම, තොරණ යාගය, පත්තිනි නැටුම, තෙල්මෙ නැටුම, වාහල නැටුම, අඹ විදමන, රාම මැරිල්ල හා මරා ඉපැද්දීම, දෙවොල් නැටීම හා මැල පෑගීම, කිරි ඉතිරවීම, ගරා නැටුම දෙවියන්ට පින්දීම හා දානය වශයෙන් පෙළ ගැස්වෙයි. මෙහි දී අප ගේ ප්‍රස්තුතය වන්නේ බිසෝකප සිටුවීම යි. ශුභ වැඩක් ඇරැඹීමට ප්‍රථම කප් සිටුවීම පුරාණයේ සිට පැවතෙන සිංහලයා ගේ චාරිත්‍රයකි. මෙලෙස කප පිහිටුවීම දුරාතීතයේ සිට පවතින චාරිත්‍රයක් ලෙස හැඳිනගත හැකි ය. ඕනෑ ම සුබ කටයුත්තක් ආරම්භ කිරීමට පෙර එය සාර්ථක වේවා යි සුබ පැතුම් ඉෂ්ටාර්ථයන් සිතාගෙන නැකතට කණුවක් සිටුවා එහි පොල්මල්, පුවක්මල් හෝ ඇවරිගසන ලද පොල් ගෙඩි එල්ලීම සිරිතකි. කොටින් ම මඟුල් මඩුවක් තනන විට ද නිවසක්, වැවක්, තොරණක් හෝ එබඳු ඉදි කිරීමක් සිදු කරන විට ද එය අනුගමනය කරන චාරිත්‍රයකි. එය අතීතයේ පෞර රාජ්‍යයන් පැවැති සමයේ නගර මධ්‍යයේ ඉන්ද්‍රකීලය සිටුවීමට සමාන ය. එමගින් රජු ගේ අභිමානය, පෞරුෂය, තේජස, මෙන් ම ලිංගික සවිමත් බව ද විදහා දක්වයි. ඒ සියල්ලෙහි මානව අරමුණ නම් කප සිටුවීම බඳු ක්‍රියාවක් මගින් මනා පෞරුෂ ගුණයෙන් යුතු සශ්‍රීකත්වය ප්‍රාර්ථනා කිරීම ය. කප යනු කණුව යන අර්ථය දෙයි. දෙවොල් මඩු හා ගම්මඩුවල දී පත්තිනි දේවියට බිසෝ යනුවෙන් ආමන්ත්‍රණය කරන හෙයින් පත්තිනි දේවිය වෙනුවෙන් සිට වූ කණුව බිසෝකප විය හැකි යැ යි සිංහල විශ්වකෝෂය දක්වයි. කප යනු කණුව, කැප කිරීම යන තේරුම ගෙන දෙන වචනයකි. වැදගත් කාර්යයක් ආරම්භයේ දී ඒ සඳහා පේවීමක්, කැපවීමෙන් එය සාර්ථක අවසානයක් තෙක් ගෙන යැමත් මෙමගින් අපේක්ෂා කැරේ.

දෙවිඳු හට බැතිනී - පුද පඬුරු දෙන ලෙසිනී
රඟ මඩුව සදමිනී - බිසෝකප සිටවුවේ මෙලෙසිනී

කප් සිටුවීම පෙරහැර මංගල්‍යයට පෙර සිරිලක බොහෝ දේවාලයවල පවත්නා සම්ප්‍රදායක් නිසා එහි දී කෙරෙන චාරිත්‍ර පළාත් අනුව මදින්මඳ වෙනස් විය හැකි ය. නැකැත් සීට්ටුවේ ප්‍රකාර ඇසළ උත්සවයේ ආරම්භක අවස්ථාව වන්නේ සතර මහා දේවාලයවල ද කප් සිටුවීමයි. කප සඳහා තෝරාගන්නා ශාකය, කපෙහි දිග, කප කොටස් කරගන්නා ආකාරය මේ අනුව වෙනස් වේ. කප් සිටුවීමෙන් අදහස් කරන්නේ පෙරහැර සාර්ථක ව පවත්වාගැනීම වෙනුවෙන් බාරයක් වීම බව පවතින මතයකි. මෙහි දී කිරි ගසක් (කොස් හෝ රුක්අත්තන) කප් කඳ සඳහා යොදාගන්නේ සශ්‍රීකත්වයේ සංකේතයක් ලෙසිනි. ඒ අනුව සමහර දේවාලයවල කප සඳහා යොදාගන්නේ රුක්අත්තන ගසක ලීයක් හෝ කොස් ගසක අත්තකි. එය සමහර විට වරකා ගසක අත්තක් වීම ද විශේෂයක් කොට සලකති. ඇසළ පෙරහැර මංගල්‍යය සඳහා දින වකවානු තීරණය කිරීමත් සමග කප වශයෙන් තෝරාගන්නා පනස වෘක්ෂයක් (කොස් ගසක්) වෙන්කර ගන්නා අතර, ඒ සඳහා තෝරාගන්නේ එල නොදරන හිරිමල් වියේ පසුවන කොස්ගසකින් බව ප්‍රකට ය. මහනුවර දේවාල පෙරහැරේ දී කප සඳහා තෝරාගන්නා ගසෙහි කඳ වියත් තුනක පමණ වට ප්‍රමාණයකින් යුක්තවීම හා එම ශාකය මාවනැල්ල අලුත්නුවර දේවාල භූමියේ හෝ ඒ ආශ්‍රිත ප්‍රදේශයක පිහිටා තිබීම වැදගත් කොට සලකයි. තව ද එම ශාකයේ කඳ තුළ බෙන හෝ දිරාගිය කබොල් තිබීම ද ඉතා ළං ළංව අතු බෙදී තිබීම ද කඳ ඍජුව නොතිබීම ද කප සඳහා තෝරාගැනීමට නුසුදුසු හේතු වේ. රජ දවස පටන් පැවත එන පෙරහැර චාරිත්‍රයන්ට අනුව මහනුවර සතර මහ දේවාල මූලික කර-ගනිමින් සිදු කෙරෙන කප් සිටුවීමේ මංගල්‍යය සඳහා අවශ්‍ය කප වැඩම කරනු ලබන්නේ අලුත්නුවර දැඩිමුණ්ඩ දේවාලයෙනි. එම දේවාලයේ ප්‍රධාන කපුරාළ ගස තෝරාගැනීමෙන් පසු ඒ වටා පිරිසුදු කැර සුවඳ දුම් අල්වා, පැන් ඉස පහන් නවයක් දල්වනු ලබයි. බුලත් කොළ නවයක් මත මල් වර්ග නවයක් තබා පුද පූජා කිරීමෙන් පසු දේවාලයේ ගස් කපන්නා සුදුවතින් සැරසී පැමිණ නැගෙනහිර දෙසට වැටෙන සේ ඇති අත්තක් බිමට බාගනු ලැබේ.

උදලු මිටක් තරම් මහත කඳකින් සමන්විත කොස් ගසක් තෝරාගනිමින් ගස වටා ශුද්ධ පවිත්‍ර කිරීමෙන් පසු ගස සුවඳ පැනින්

නහවා මල් පහන් පූජා කර වතාවත් ඉටු කරනු ලබයි. කප ප්‍රධාන ගසින් වෙන්කර ගැනීමේ නැකතට පෙර මහනුවර දේවාලය පෙරහැරේ ඇත්තන් අලුත්නුවර දේවාලය භූමියට සැපත් ව සිටිය යුතු ය. නැකතට පෙර මහනුවර නාථ, විෂ්ණු, කතරගම, පත්තිනි සිවුමහා දේවාලයවල කපුරාළලා ද සමඟ බෙර, දවුල්, තම්මැට්ටම්, හොරණෑ වයමින් අලි ඇතුන් සහිත පෙරහැර කප පිහිටි ස්ථානයට පිටත් වන අතර, කළ යුතු ය. වතාවත්වල මුල් ම කටයුත්ත වන්නේ විෂ්ණු දේවාලයේ කපුරාළ විසින් කප අයත් ගස වටා වටතිර අදිනු ලැබීම ය. ඉන්පසු නැකැත් අනුව කප වෙන් කරගෙන එය පෙරහැරකින් මහනුවර විෂ්ණු දේවාලය භූමිය වෙත රැගෙන යයි. අනතුරු ව ඉන් දිගින් අඩි 2 ක් පමණ වන කැබලි 04 ක් කපාගනී. එසේ කපාගන්නා පනස වෘක්ෂයේ කඳ කොටස පෙරහරින් මහනුවර ශ්‍රී සඳුන් කිරිපැන්වලින් නහවා මෙම අතු කැබැලිවලින් පළමුවැන්න නාථ දේවාලයටත්, දෙවැන්න විෂ්ණු දේවාලයටත්, තෙවැන්න කතරගම දේවාලයටත්, සිව්වැන්න පත්තිනි දේවාලයටත් බෙදා දෙයි. මෙම කප කොටස් සතර වටා පිරිසුදු පිළි ඔතා සිවු මහා දේවාලයවලට වඩමවන්නේ ද පංච තූර්ය වාදන සහිත පෙරහැරිනි. දළදා මාලිගාවේ නැකැත් කෝරාළ විසින් ලබාදෙන සුබ නැකතට අනුව මෙම කප සතර මහ දේවාලයන්හි එක ම වේලාවක දී සිටුවනු ලබන්නේ රජ දවස පටන් පැවත එන චාරිත්‍ර ගරු කරමිනි. සිවුමහා දේවාලය භූමියේ ඇහැළ ගේ නම් විශේෂ ස්ථානයක් සකස් කර ඒ වටා සුදු තිර ඇද ගොක් කොළ එල්ලා මල් පලතුරුවලින් පූජා පවත්වා කප් සිටුවීමේ චාරිත්‍රය ඉටු කෙරෙන අතර නියමිත නැකැත් වේලාවට කලින් පිරුවටයක එතූ කප වියනක් යටින් බෙර, තම්මැට්ටම්, හොරණෑ නාදවලින් ද සමන්විත පෙරහැරින් දේවාලය වටා තුන්වරක් පැදකුණු කරයි. කප සිටුවන කුටිය ඇතුළේ බිම සිදුරක් සකස් කර ඇති අතර, සිදුර තුළ රඳවා කප සිටුවා ඊට විහිදුණු පොල් මලක් බැඳීම හා ලෙලි සහිත පොල් ගෙඩි හතරක් කප පාමුල දෙපස තැබීම සිරිතකි. කප සිටුවීමට ප්‍රථම එම කුටිය අභ්‍යන්තරය මනා ලෙස පිරිසුදු කර සුවඳ දුම් අල්ලා සුගන්ධවත් කරන අතර එම කුටියේ දොර නොවසන්නේ නම් බාහිර අයට නොපෙනෙන ලෙස කප සිටුවන තැන වටතිරයකින් ආවරණය කිරීම ද සිරිතකි. විෂ්ණු දේවාලයේ පමණක් කප සිටුවීම කරන්නේ වන්නකුරාළ අතින් වුවත් නාථ, කතරගම හා පත්තිනි දේවාලයවල කප සිටුවනු ලබන්නේ ඒ

ඒ දේවාලයවල කපුරාළලා විසිනි. සුදුරෙදි කඩකින් ඔතා කුඩා වළක් තුළ ඍජු ව සිටින සේ පනස වෘක්ෂ කොටස සිටුවන අතර පෙරහර මංගල්‍යය නිමවෙන තෙක් එය එලෙසින් ම පවතී. කප උදුරන තෙක් ඒ වටා ලෙලි පොල්ගෙඩි තුනක් තබා පහන් දැල්වීම අද ද නොනැසී පවත්නා චාරිත්‍රයකි. වර්ෂාවට අධිපති ඉන්ද්‍ර දෙවියන් වෙනුවෙන් මෙම කප් සිටුවීම සිදුකරන බව ජනප්‍රවාදයේ එන අතර කප් සිටුවීමෙන් පසු පුරා දින පහක් මෙම කප වටා දේව ආභරණ පෙරහරින් වඩමවයි. පෙරහර මංගල්‍යය ආරම්භ කැරෙමින් ඒ ඒ දේවාලයන්හි සිට වූ කප උගුල්වා පෙරහරින් වැඩම කර දිය කැපීමේ මංගල්‍යය අවස්ථාවේ එය ජලයේ පාකර හරී. එය අල්ලා ගැනීමට ගංගාවේ පහළ විශාල පිරිසක් බලා සිටින අතර එයට හේතු වී ඇත්තේ ජලයේ පාවී එන කප අල්ලාගෙන තම කෙත්වතුවල සිටුවීමෙන් සශ්‍රීකත්වයත්, සෞභාග්‍යයත් උදා වේ යැයි පවතින විශ්වාසය යි.

ඇසළ මාසයේ දී පැවැත්වෙන වාර්ෂික කතරගම පෙරහර මංගල්ලය නිමිති කරගෙන එයට පූර්වයෙන් සිරිත් සම්මත දේව චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමේ අවස්ථාවක් ලෙස කණු කැපීමේ මංගල්ලය පැවැත්වේ. දැනට වාර්තා වන ජන සම්ප්‍රදායන් හා කතාවන්ට අනුව, කතරගම කණු කපන මංගල්ලය සඳහා පදනම සැකසී තිබෙනුයේ දුටුගැමුණු රජතුමා ගේ (ක්‍රි.පූ. 161 -137 දී) ඉල්ලීමකට අනුව ය. එහෙයින් අතීතයේ සිට මෙලෙස කණු කපන මංගල්ලය හෙවත් කප සිටුවීමේ සම්ප්‍රදාය කතරගම මහ දෙවොලේ දේව සම්ප්‍රදායට පමණක් සීමා වූ ඇසළ මහා මංගල්‍යය, ඉල් මහා මංගල්‍යය අවුරුදු මංගල්ලය හා කණු කපන මංගල්ලය යන සිවු මංගල්ලයෙන් එකකි. එසේ ම රටට වැහි එල පතා සශ්‍රීකත්වය වඩවා ය යන්න අරමුණ පෙරදැරි ව කතරගම සුරිඳුන් ගේ පිහිට ආරක්ෂාව පැතීම මෙහි අරමුණ යි. මන්දයත් සිවු හෙළයේ ගම් නියම්ගම් සිසාරා එක සේ ගොවිතැන් බතටත් ජන දිවියටත් බලපෑ ප්‍රචලිත දේවතාවා වන්නේ ද කතරගම දෙවිඳු ය. පළමු ව ඇසළ පෙරහර මංගල්ලයට ශුභ මුහුර්ත පිළියෙළ කරන අතර එතැන් සිට දින හතළිස් පහක් පූර්වයේ එළඹෙන වෙසක් හෝ පොසොන් පෝය ගෙවුණු පසු එළැඹෙන ශුභ මුහුර්තයක් පිළියෙළ කෙරේ. අනතුරු ව කතරගම දේවාලයේ වාර්ෂික කප් සිටුවීම පිණිස මැණික් ගඟ අසබඩින් කිරි ගසක් තෝරාගනියි. මේ සඳහා බහුල ලෙස යොදාගන්නේ රත් කරව් ගසක කොටසකි. කප කැපීම පිණිස කිසිදු ජනසම්මත කිල්ලකට ගොදුරු නොවූ කපුවන් සහභාගි වීම අනිවාර්ය වේ. ඒ සඳහා කතරගම මහ දෙවොලේ තේවා භාර ව සිටින කපු මණ්ඩල හයෙන් තේවා භාර කපු මණ්ඩල දෙකක් මෙයට ඉදිරිපත් වේ. පාන්දර බ්‍රහ්ම මුහුර්තයෙන් පැමිණි මේ කපු මණ්ඩල ධවල වස්ත්‍රයෙන් සැරසී සිටීම ද අනිවාර්ය වූවකි. පළමු ව තෝරාගත් රත් කරව් ගස පාමුලට පැමිණ කන්නලව් කියා දේව බැතිය පළ කර සුවඳ දුම් අල්ලා, දෙහි ඇඹුල් ගා පැන් වඩා පෙර සිරිත් විතාවත් සියල්ල පිළිවෙළට අනුගමනය කරයි. ඒ කටයුතු හමාර ව එළඹි ශුභ මුහුර්තයට අනුව යෙදී තිබෙන ශුභ දිශාව බලා කප කපා වෙන්කර ගනියි. රියන් නවයක් උසින් යුතු ව කප බේරාග ැනීම හෙවත් කප වෙන් කරගැනීම ඒ අනුව සිදු වේ. මෙලෙස වෙන් කරගත් කප ප්‍රදර්ශනය කිරීම, බිම තැබීම හෝ එයට අවමන් වන සේ පරිහරණය කිරීම දේව තහංචියක් වන හෙයින්, කප කැපීම හා බැඳී පවතින සම්මත සිරිත් චාරිත්‍ර අනුගමනය කරමින් කපු මණ්ඩල රාජකාරිකරුවන් මේ කටයුතුවල යෙදෙනුයේ මහත් බැතියෙනි.

මෙලෙසින් කපාගන්නා ලද වූ කප පෙරහරින් වල්ලි අම්මා දේවාලයට වඩමවාගෙන එනු ලබන අතර, මෙහි දී මැණික් ගඟේ රදා තොට හෙවත් ඇපුල්ලුම් මටකඩට කප රැගෙන විත් දෙහි ඇඹුල් ගල්වා නානුමුරයක් පවත්වනු ලබයි. මේ සිරිත් ප්‍රකාර ව රදාතොට දී නානුමුර කර ගෞරව ශුද්ධ භාවයට පත් කළ කප එදින වල්ලි අම්මා දේවාලයේ තැන්පත් කිරීම සිදු කරයි. කිසිදු විටක පිටස්තර පුද්ගලයන්ට මේ කප අතින් ස්පර්ශ කිරීම, තබා ඇසින් දැකීම වත් නොකළ හැකි ලෙස ආරක්ෂා කෙරේ. අනතුරු ව පසු දින පාන්දර හතරට වල්ලි අම්මා දේවාලයට පැමිණෙන කපු ගොල්ල මූලික තේවාකරුවන් මහ දෙවොල බලා කප වඩමවනු ලබන අතර එයට ද දේවාල රාජකාරිකරුවන්ට හැර පිටස්තරයින්ට මේ කටයුතු සඳහා නිරීක්ෂණ මට්ටමින් හෝ සහභාගි වීමට අවසර නො ලැබේ. ඒ අනුව වල්ලි අම්මා දේවාලයේ සිට කතරගම මහ දෙවොලට රැගෙන එන කප පසු ව කොටස් හයකට පළනු ලබයි. එයින් දෙකක් දිය කැපුම් තොටට, තවත් දෙකක් දහයියා තොටට හා තවත් කොටස් දෙකක් දිය මුදුන් තොටට ද වශයෙන් වෙන් කරයි. මෙලෙස කප කැබලි හයකට බෙදීම රහසිගත ලෙස සිදු කරනු ලබන්නේ ගබඩා භාරකරු විසිනි.

අනතුරු ව මෙලෙස කපා වෙන් කළ කප කොටස් ඉතා රහසිගත ලෙස මැණික් ගඟේ ඉවුරේ වළ දැමීම, හැංගීම හෙවත් මණ්ඩලයේ කණු කැපීමේ චාරිත්‍රයේ අවසන් පියවර නිමාවට පත් කරනු ලබයි. කණු කැපීම හෙවත් කප සිටුවීමේ චාරිත්‍රයේ දී මුල් තැනක් වල්ලි අම්මා දෙවොලට හිමි වෙයි. එහෙත් තේවානි දේවිය ගේ දෙවොල මේ සමග සම්බන්ධ නොවීම රසවත් මෙන් ම කුතුහලය දනවන දේව පුරාවෘත්තයකි.

ගම්මඩුව හෙවත් දෙවොල් මඩුව සඳහා කප් සිටුවීම ද ඉතා විධිමත් ව කෙරෙන අතර, එම කාර්යය සඳහා කපුරාළලා කලින් ම පේ වී සිටිය යුතු ය. එම කාර්යයට නියමිත දින පළමු ව කරනුයේ තොටුපොළට ගොස් ස්නානය කර පිරුවට ඇඳගෙන දෙවොල් දෙවියන් සඳහා ගිනි පෑගීමට අවශ්‍ය මිල්ල කැපීම ය. ඒ සඳහා මිල්ල ගසක් ළඟ පාත නැති නම් පෙර දින ඇතින් හෝ ගෙනැවිත් ඒ අසල තබා තිබිය යුතු අතර, මිල්ල කපාගෙන ඒම කරනුයේ දර්ශනීය පෙරහැරකිනි. එහෙයින් මිල්ල ගසක් ඒ අසල නොතිබුණු හොත් මිල්ල ගසක් සොයා දුර යාමට සිදුවන හෙයින් කලින් මිල්ල ගසක් කපා ගෙනවුත් දෙවොල අසල සිටුවා කහ දියර ඉස ගොක් රැහැන් ඇද ශුද්ධ පවිත්‍ර කොට තැබීම සිරිතකි. කවි කියමින් බෙර වයමින් කුඩා පෙරහරකින් ගොස් කහ දියර ඉස භූමිය ශුද්ධ ස්ථානයක් බවට පත්කර මැල කපයි. කැපූ මිල්ල ගස පසුදා ගිනි පෑගීම සඳහා පෙරහරින් ගෙනවුත් මඩුවේ ඉදිරිපස මහල් දෙවියන් පුද ලබන මල් පැල පිටුපස සිටුවා ඇති රුක්අත්තන ගසේ තැන්පත් කරයි. හළං දෝවනය අලුතෙන් ළිඳක් කපා උඩුවියන් පාවඩ ඇති ව එතැනට පේලියෙන් ගොස් අලුතෙන් පැන් කලයක් පෙරා මඩුවට වඩමවාගෙනවුත් දේවාභරණ සෝදයි. එම හළං සේදූ ජලය ආතුර පිරිසට පානය කිරීමට හා මුහුණ අත් පා දෝවනය කිරීමට දීමෙන් සියලු රෝග උවදුරු නැති වී ශක්තියක් ලැබෙන බව විශ්වාසය යි. ශාන්තිකර්ම ක්ෂේත්‍රයේ දී තාල වර්ගයට අයත් සත්වලු, සත් මල් ආදිය යොදාගෙන කප සැරසීම කළ නමුත් එසේ සරසන්නේ සශ්‍රිකත්වය ද මූර්තිමත් කිරීමට ය. පහන්මඩුව හා ගම්මඩුව ශාන්තිකර්මවල දී සරසාගත් කප සඳුන් කිරි පැනින් නහවා පංචාංගික තූර්ය වාදන සහිත ව උඩට උඩුවියන් හා පයට පාවඩ සහිත ව පත්තිනි සළඹ ද වඩමවා ගෙන ගම වටා පෙරහැර ගමන්

කරනු ඇත. ඒ අවස්ථාවේ දී ගම්වැසියන් ගේ පඬුරු නිදහස් කිරීම සිදු කෙරේ. කල්පයේ පැවැත්මටත්, සියලු ලෙඩ රෝග නිවාරණයටත්, කප සිටුවීම කළ බව අසන්නට ලැබේ.

සියතින් හැර දිගුලාප   ය
නවතින්නට ලෙඩ රෝග   ය
පවතින්නට මුළු කල්ප   ය
මොහොතින් සිටුවති මෙකප   ය

පුරාණයේ දී කප සඳුන් ලීයෙන් සකස් කරගත් බවත් ඒ සඳහා රජ්ජුරුවන් ගේ දරුවන් පැමිණි බවත් පහත කවියෙන් කියැවේ.

ඩැක්කි බෙර නද කොම්බු හොරණෑ දවුල් තම්මැට ගෙන   සොඳේ
එක්වි සැමදෙන දෙමළ සිංහල ගී නාද කරමින්   සොඳේ
එක් හඬින් මෙහි පතිනි දෙවිඳුට නමස්කාරෙන් වැඳ   සොඳේ
නික්ම තෙද ඇති උතුම් පත්තිනි දෙවිඳුගේ කප දැක   සොඳේ

පඬුරු ගෙන්නා මඟුල් කපයේ දෙසට රජ දරුවන්   ගොසින්
සඳුන් කනුව ද දහස් ගණනින් වසා සුදු සළු   අහරණින්
අඟුරු දුම්මල ලවා නිසි කොට සුරත පන්දම ගෙන   අතින්
ගොසින් වැන්දේ උතුම් පත්තිනි දෙවිඳුගේ කප දැක   නෙතින්

ශාන්තිකර්මවල කප සිටුවීමේ දී දැකිය හැකි ප්‍රධාන ලක්ෂණයක් නම් නිශ්චිත කාල සීමාවක දී පවත්වන බවට ස්ථිර ප්‍රතිඥාවක් දීම යි. කප සඳහා කිරි සහිත අත්තක් ඇති ඍජු ගසක් සොයා යාමත්, පොල්ගෙඩි දෙකක් හා විසුරුණු පොල්මලක් එහි බැඳීමත්, එමෙන් ම කිරිවලින් කප නැහැවීමත් ආදී කප සිටුවීමට අදාළ ක්‍රියාවලිය පුරුෂ ලිංගේන්ද්‍රිය හා ප්‍රජනන ක්‍රියාවලිය සංකේතවත් කරන බව කෙනකුට කිව හැකි ය. එයින් පිරිමියකු ගේ ශක්තිය හා නීරෝගී භාවය පිළිබිඹු කිරීමට උත්සාහයක නිරත ව ඇතැ යි ද කියනු ලැබේ. එහි අවසාන අපේක්ෂාව සශ්‍රීකත්වය වර්ධනය බව කිව හැකි ය. වියත් නවයකින් පමණ දිගකින් යුත් කප සිටුවීමට රික්තා මර යෝග නැති බදාදා හෝ සෙනසුරාදා දිනයක් යොදාගැනේ. කප සිටුවන අවස්ථාවේ ප්‍රධාන කපුවා විසින් අළුයම මල් යහනේ පහන් දල්වා දළුමුර හා පඬුරු තබා තුණුරුවන්ට නමස්කාර කොට දෙවියන්ට ආරාධනා වශයෙන්

ශ්ලෝක, සන්න, කන්නලව්, සැහැලි ආදිය කියනු ලැබේ. භූමදේවියට කන්නලව් කෙරේ. වළ වටා බුලත් කොළ 12 ක් ද ඒ මත පඬුරු 12 ක් ද පහන් වැටි 12 ක් ද පැන් කොතලයක් ද තබා ඇත. කපේ විස්තර කියා, පහන්වැටි දල්වා, නියමිත දිශාව බලා, ශුභ මුහුර්තයෙන්, පෙරහරින් ගෙනා කප මගුල් බෙර වාදන මධ්‍යයේ සුවඳ දුමින් සුවඳවත් ව කප වළ තුළ තබයි. ගම්මඩුවක් නටන බව ඊට සතියකට හෝ දෙකකට කලින් කප් සිටුවා භාරහාර වෙති. කිරි සහිත රුකකින් හත් රියනක් උසට කපාගත් කණුවක් කපාගනියි. කප සිටවූ දා සිට දින ගණන අනුව නවදා ගී මඩුව, හත්දා ගී මඩුව, පස්දා ගී මඩුව, තුන්දා ගී මඩුව වශයෙන් වෙයි.

අතීතයේ බිසෝකපට සඳුන් කඳක් යොදාගෙන ඇති අතර, අද ඒ සඳහා කෙසෙල් කඳක් යොදාගැනෙයි. වියත් හතරකුත් අඟල් හතරක් පමණ දිගට කෙසෙල් කොටයක් ගෙන මුදුනට පොල්මලක්, පුවක් මලක් ගැටගසා, කැටයම් කළ ගොක්කොළවලින් සරසා, කහදිය සුවඳ දුම් දී මඩුව ඉදිරිපිට සකසන ලද ආසනයක් මත තබනු ලබයි. ඉන් පසු ශිල්පීහු බෙරවාදනයෙන් නර්තනයෙන් හා කවි ගායනයෙන් එයට ආචාර දක්වති. පසු ව එක් ශිල්පියකු සංවාදශීලී ව දෙවොල් මඩුවේ පුරාවෘත්තය කියා නර්තන කටයුතු කර බිසෝකපට ආචාරකොට, එය අතට ගෙන සභාවට එන අතර එහි දී සභාවේ අය එයට පඬුරු එකතු කරමින් ආචාර කරති. පසු ව නැවතත් බිසෝකප ආසනය මත තබා නොනවත්වා නැටුම් සහ බෙර වාදනය සිදු කරමින් එක් ශිල්පියකු බිසෝකප දෑතින් ගෙන ප්‍රධාන යහනටත් අවශේෂ යහන්වලටත් නර්තනයන් සමග පේ කරවා අනතුරු ව ඉතා කොටට කැපූ බිසෝකප සුබ මොහොතින් පත්තිනි තොරණ ආසන්නයේ සිටුවනු ලැබේ.

මෙසේ බිම මැන ගෙන
දෙපසේ ඇඳුරු සිට ගෙන
ඉසේ දොස් හරි මින
බිසෝ කප් සිටුවන්න බිම මැන

ශාස්ත්‍රීය විවරණය:

බෂාම් සඳහන් කරන අයුරින් පස්වන සියවස වන විට මාතෘ දෙවඟන වන්දනය තරමක් ව්‍යාප්ත ව පැවතුණු අතර, මෙම

ව්‍යාප්තිය නැවතුණේ මුස්ලිම් යුගයේ මුල් භාගයේ දී වෛෂ්ණව භක්තිය උතුරු ඉන්දියාව පුරා පැතිරීමත් සමඟ ය. මාතෘ දේවතාවිය ගේ ප්‍රධානතම ස්වරූපය ශිව පතිනිය යි. "පාර්වතී" (පර්වතයේ දියණියෝ) ''මහාදේවි", ''සති" (ගුණධර්ම ඇත්තී), ''ගෞරි" (ධවල දේවිය), ''අන්නපූර්ණා" (බොහෝ ආහාර දෙන්නී) හෝ ''මාතා" (මව) ආදි නම්වලින් ඇගේ යහපත් ස්වරූපය හඳුන්වා තිබේ. ඇගේ බියකරු ස්වරූපය අනුව "දුර්ගා" (නොපැමිණිය හැකි තැනැත්තිය), "කාලි" (කලු), "චණ්ඩි" (චණ්ඩ) යන නම් ඈ සඳහා භාවිත විය. ඇගේ බියකරු ස්වරූපය මූර්තිමත් කෙරෙන්නේ නොයෙක් ආයුධ ගත් අත් සමූහයක් ඇති, මස් බිදීමට සුදුසු නෙරාගිය නපුරු දළ සහිත, කටින් එල්ලෙන ලේ පැහැති දිවක් හා හිස් කබලින් තැනූ මාලයක් සහිත බියකරු මැහැල්ලක වශයෙනි. ඇගේ වාහනය සිංහයා ය. විටෙක ඈ මහිෂ හිසක් ඇති යක්ෂයකු ජීවිතක්ෂයට පත් කරවන රූමත් වූ හැඩිදැඩි කාන්තාවක ලෙස ද මූර්තිමත් වන්නී ය. ඇය ගේ සොඳුරු රූපය නිතර නිරූපණය වන්නේ ඇගේ ස්වාමිපුර්ෂයා වන ශිව සමග සිටිනා විට ය. අර්ධනාරීශ්වර හෙවත් ශිව ගේ අඩක් හා පාර්වතී ගේ අඩක් සහිත ප්‍රතිමාවකින් ප්‍රතිමා කලාවේ සන්ධිස්ථානයක් පෙන්නුම් කෙරෙයි. ඒ ප්‍රතිමාවෙන් දැක්වෙනුයේ ශිව දෙවියා හා ඔහු ගේ ශක්තියේ සම්බන්ධය යි. ශිව දෙවියාට ලිංග ස්වරූපයෙන් නමස්කාර කෙරෙනවා මෙන් ම දුර්ගා දේවියට යෝනි ස්වරූපයෙන් නමස්කාර කෙරේ.

ඍග්වේදයේ ලිංග වන්දනාකරුවන් ලෙස පහත් කර ඇත්තේ ඉන්දු නිම්න වැසියන් බව කිව හැකි ය. ඍග්වේදයේ සප්ත සින්ධු ප්‍රදේශයේ නගරවල වාසය කළ කිසියම් ජනතාවක් ලිංග වන්දනා කරන්නවුන් ලෙස අවඥා කර ඇත්තේ මෙසේය.

''නයා තව ඉන්ද්‍රජුජුවුර්නොන වන්දනා ශවිෂ්ටවෙද්‍යාභිඃ
සශර්ධදයෙර්යා විෂුණස්‍ය ජනතෝර්මා ශිෂ්ණුදේවා අපිගුර්ගෘතනඃ ''
(ඍග්වේදය VII. 21.5)

''ශිෂ්ණදේවා" නම් ලිංග පුදන අය අවඥාවට ලක් කළ අවස්ථාවකි. මෙකී අවඥාවට ලක් කළ සංස්කෘතිය කුමක් වුවත් එය ආර්යයන්ට ආගන්තුක එකකි; ප්‍රතිවිරුද්ධ එකකි. මෙම ලිංග වන්දනා කළ පිරිස

මොහෙන්දොජාරෝ නටබුන්වලින් හඳුනාගත හැකි ය. දස්යුහු ශිෂ්ණ පූජාව කරන්නවුන් ලෙස හෙළා දකිනු ලදහ. එය පසු කලෙක ස්තම්භ වන්දනය දක්වා විකාශනය විය. මෙය වරෙක සෝමපානය මෙන් ම වංගෙඩිය හා මෝල් ගස සමඟ සංකේතාත්මක සම්බන්ධයක් ඇති බව පෙනේ. ''ලිංග රූපය යි හඳුනාගෙන ඇති කේතුරූපාකාර හා සිලින්ඩාරාකාර පාෂාණමය වස්තු රාශියකි. එසේ ම අඟල් 6 - 45 විෂ්කම්භය සහිත ස්ත්‍රී නිමිති ගල් ද හමුවී ඇත". ආර්යයන් අවඥාවට ලක් කළ ලිංග වන්දනාව ඉන්දු නිම්නයේ එක් ආගමික විශ්වාසයක් බව පුරාවිද්‍යාත්මක කැනීම් ප්‍රමාණවත් ලෙස තහවුරු කරයි.

පසුකාලීන ව ආර්යයන් ද ඉන්දු නිම්නයේ ශිව ලිංග පිදීම එකතු කරගෙන ඇත. ''අං පිදීම ද" ''ලිංගය" යන අරුතක් ම කළ පූජාවකි. මෙය පසුකාලීන රාමායණයට කාන්දු වී ඇත. එහි ජනක රජු සීසෑමේ දී නගුලෙන් සීතා කුමරිය උපත ලද බව කියැවෙයි. මේ නිසා ''අං පිදීම" හා ''ලිංග වන්දනාව" එකකි. සත්ත්ව ''අං පිදීම" ඉන්දු නිම්නයේ බහුල ම පූජාව විය යුතු ය. ''අං" අතීතයේ දී නගුලක් ලෙස පාවිච්චි කර තිබේ. අං ඇදීම පත්තිනි පූජාවක් ලෙස පවතින්නේ මේ හේතුව නිසා බව පෙනීයයි. නගුල ලිංගය පිළිබඳ සංකේතයක් සේ ම "නගුල" යන වචනයේ ද්‍රවිඩ තේරුම ද ලිංගය යි. නගුල ලිංගය ලෙසත් පොළව ස්ත්‍රී නිමිත්ත ලෙසත් සලකා පැරැණි සශ්‍රීක වන්දනාවක් ඉන්දියාවේ තිබී ඇත. ලිංග යන පදය ශිෂ්ණය යන වචනයට වඩා වලිගය යන අරුත ඇති ලාංගුල යන පදය හා සම්බන්ධයක් ඇති බවත් එය සී සෑම සඳහා යොදන නගුලට ද යෙදෙන යන්න හා බැඳේ. එහිලා සරු බවට හේතුවක් වන නගුල සඳහා වේදයේ යෙදෙන පදයට ද ද්‍රවිඩ සම්භවයක් ඇතැ යි කියැවේ.

බෂාම්ට අනුව ලිංග පූජාව හරප්පා ආගමේ ඉතා වැදගත් මූලයකි. ලිංගය මූර්තිමත් කළ ආකෘතින් ලෙස නිසැක ව දැකිය හැකි කේතුරූපාකාර වස්තූන් රාශියක් සොයාගන්නට ලැබිණ. ලිංගය හෙවත් ලිංග සංකේතය පශ්චාද් හින්දු සමයෙහි ශිව දෙවියා ගේ සංකේතය විය. ශිව දෙවියා සාමාන්‍යයෙන් පුදනු ලබන්නේ පිළිමයක් ලෙසට වඩා මේ අයුරිනි. මේ වස්තූන් මුද්‍රාවන්හි දැක්වෙන ලිංගමය ආදි ශිව දේවයා හා සම්බන්ධ යැයි සාධාරණ අනුමානයකි. තාපර් සඳහන් කරන පරිදි ශිව ඇදහිල්ලේ අතිශයින් වැදගත් රූපය ලිංග

පිදීම ක්‍රිස්තු වර්ෂයේ ආරම්භයේ දී පමණ ව්‍යවහාර වන්නට විය. උතුරේ කඳුකර රාජ්‍යවල හා දකුණු ඉන්දියාවේ පැවති ලිංග පිදීම අනාර්ය ප්‍රභවයකින් ඇති වූ බව පෙනෙයි. රුද්‍ර යනු පිරිමියා වන අතර උමා යනු ස්ත්‍රියයි. ඒ අනුව පුරුෂයෝ ශංකර ස්වරූපයෙන් ද ස්ත්‍රීහු මහේශ්වරී ස්වරූපයෙන් ද සිටිති (ශිව පුරාණ, 7:2:4:54).

පුංලිංගමබිලං ධත්තේ භගවාන් පුරශාසනඃ
ස්ත්‍රීලිංගම් චාබිලම් ධත්තේ දේවිමනෝරමා (ශිව පුරාණ, 7:2:4:65)

මව ගෙන් හා පියා ගෙන් තොර ව පුතකු නොසිටිය හැකි ලෙසින් මේ ලෝකය භව සහ භවානි ගෙන් තොර ව නො පවතී. ලෝක සම්භවය වන්නේ ස්ත්‍රී පුරුෂ ස්වභාවයන් ගේ සංයෝගය මත ය. භෝග යන්න භග යන්නෙන් බිඳේ. භගවාන් යනු ශිව ය. ඔහු භෝග දෙන්නා ය. එනිසා ඔහු භාර්ග නම් වේ (ශිව පුරාණ, 1.16.102-103). ශ්වේතාශ්වර උපනිෂදයට අනුව භග සියලු නපුර එළවා යහපත කැඳවන අමරණීය බලයකි (VI, 06). ඍග් වේදයේ භග යනු පුරුෂ දෙවියකු වන අතර ඔහුට වෙන් වූ සූක්තයක් ද තිබේ. භග යනු යෝනියට ද නමකි. එවිට එය සශ්‍රීකත්වයේ සංකේතයකි. එසේ ම මාතෘ දෙවඟන පිළිබඳ නිරූපණයකි. භගවතී යනු සියලු සත්ත්වයින් හට උපත දෙන දෙවඟන වේ. වෛදික මූලාශ්‍රයන්හි අග්නිය හා ශිව සමාන ව හඳුනාගෙන ඇති අතර, ඊට අදාළ ස්ත්‍රී දේවත්වයක් ද ආරෝපණය කර තිබේ. ඍග්වේදයේ විශ්වයේ නාභිගත වෛශ්වානර අග්නිය ස්තම්භයක් ලෙස සඳහන් වේ (1.59.01). පත්තිනි දේවිය ගිනි වැට හතක් මැවීම හා දෙවොල් දෙවියන් ඒවා තරණය කිරීමත් මේ අනුව විමසිය යුතු බව පෙනේ.

යෝගීන් ගේ සිරුර එක කණුවක් සහිත ගෙයක් (ඒකස්තම්භ ගෘහ) ලෙස හඳුන්වයි (ගෝරක්ෂ සංහිතා, 14). ඍග්වේදයේ තවත් තැනෙක පැතිර ගිය ස්තම්භය අහස, පොළොව හා සෝමය දරා සිටින බව කියැවේ (9:74:2). ඉන්ද්‍ර මෙකී දරා සිටීමේ බලය සහිත ස්තම්භයේ හිමිකරු බව ඍග්වේදය කියයි (10:111:5). කප සිටුවීම වර්ෂාවට අධිපති ඉන්ද්‍ර දෙවියන් උදෙසා යැයි ද තවත් මතයකි. වර්ෂාව යනු සශ්‍රීකත්වය හා බැඳුණු ස්වාභාවික සංසිද්ධියකි. ඍග් වේදය අනුව ඉන්ද්‍ර ශිව නමින් හඳුන්වන අවස්ථා මෙන් ම රුද්‍ර හට ඉන්ද්‍ර නමින් අමතන අවස්ථා ද

කිහිපයක් හමුවේ (2:20:3, 6:45:17, 8:93:3). වේදය තුළ ස්තම්භ, ස්ථානු, ස්ථූන යන පද ස්තම්භය සඳහා යෙදී තිබේ. අථර්වවේදයේ ස්තම්භ සූක්තය නමින් ඉතා වැදගත් යෙදුමක් වේ. ඒ අනුව යූප ස්තම්භය ශිව ලිංග වන්දනාවේ මූලාරම්භය යැයි ඇතැමකු සිතන අතර එහි ස්තම්භ යන්න (මෝක්ෂයට) සහාය යන්න අරුත් දෙන බව තවත් මතයකි. මෙහි මේරුදණ්ඩ හෝ සුෂුම්නා යන ආධ්‍යාත්මික අර්ථය ජනිත වන බවක් ද හැඟෙයි. යජුර්වේදය ද මෙම ආධ්‍යාත්මික අර්ථයෙන් යූප ස්තම්භය ගැන විස්තර කරයි. ප්‍රජාපති ලොව නිමවන්නේ මේ ස්තම්භය මත පිහිටමිනි (අථර්ව වේද, X:7:7). ස්තම්භය පොළොව සහ දෙව්ලොව අතර සම්බන්ධය සලසයි (අථර්ව වේද, X:7.35).

පුරාණ ස්තූපයන්හි ස්වරූපය, ආකෘතිය සහ ගරාවැටුණු පැරණි ස්තූප පිළිබඳ ව තොරතුරු ඉදිරිපත් කිරීමේදී "යූප ගල", "යූපස්තම්භය" යන වදන් නිරන්තරයෙන් අසන්නට ලැබේ. ඒ අනුව ස්තම්භ පාදමේ සිට යම් උස ප්‍රමාණයක් යන තෙක් සතරැස් හැඩයෙන් ද, එතැන් පටන් ස්තම්භ මුදුන තෙක් අෂ්ටාශ්‍ර හැඩයෙන් ද යුක්ත වේ. මෙම අෂ්ටාශ්‍රාකාර කොටසේ ආරම්භයත් සමඟ ඇරඹෙන ඍජු දාරයන් අටක් ටැඹ මුදුනේ වක්‍ර වූ පෘෂ්ඨයේ දී එකට එකතුවෙන ආකාරයක් පොදුවේ බොහෝ යූපස්තම්භයන්හි දක්නට ලැබේ. ලංකාවේ පැරණි ස්තූපයන්හි පමණක් නොව භාරතීය පැරණි ස්තූපයන්හි පවා මෙවැනි ආකාරයේ ස්තම්භ පැවති බවට සෙනරත් පරණවිතාන සිය "The Stupa in Ceylon'' කෘතියේ තොරතුරු ඉදිරිපත් කරයි. මෙම ස්තම්භය හැඳින්වීම සඳහා භාවිත "යූප" නැමැති වචනය පිළිබඳ විවරණයක යෙදෙන පරණවිතාන, එම වදන පුරාණ වෛදික යුගය දක්වා අතීතයකට රැගෙන යයි. ඒ අනුව වෛදික සාහිත්‍යය තුළ දී, "යූපය" යනු සතුන් බිලි දීමේ දී බිල්ල බැඳතබන කණුව ලෙස හඳුන්වා ඇති අතර ඒ අනුව ස්තූපයන්හි යූප පිහිටුවීම වනාහි, භාරතීය ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ ආගමික පිළිවෙතක් බෞද්ධයන් විසින් නව මුහුණුවරකින් පවත්වාගෙන ඒමක් ලෙස හඳුන්වනු ලබයි. මේ අනුව පැරණි යුගයන්ට අයත් ස්තූප ආශ්‍රිත ව දක්නට ලැබෙන විශාල ශිලාමය ස්තම්භය යනු පුරාණ ස්තූප ආකෘතියේ අනිවාර්ය. අංගයක් වන "යූපස්තම්භය" නම් චෛත්‍යාංගය වන අතර අනුරාධපුර යුගයේ මධ්‍ය වකවානුවෙන් පසු ස්තූප ආකෘතියේ සිදු වූ වෙනස්කම්

සමඟ අද වනවිට "යූපගල" හෙවත් "යූපස්තම්භය" යනු ස්තූපයන්හි පෞරාණිකත්වය සහ ගම්භීරත්වය ඉදිරිපත් කරන ප්‍රදර්ශන අංගයක් පමණක් බවට පත්වී ඇති බවක් පෙනීයයි.[1]

ලාහුගල නීලගිරි සෑය භූමියෙන් යූප ස්තම්භ දෙකක නටබුන් හමු වී තිබේ. අභයගිරි දාගැබට උතුරු පසින් තුනට කැඩී ගිය විශාල යූප කණුවක් හමු වූ අතර, මේ ටැඹ පුරාණයේ චෛත්‍යයෙහි ගර්භය මත සවිකර තිබිණ. පාදමය කොටස හතරැස් වූ ද උඩ කොටස අටපට්ටම් වූ ද මේ කණුවෙහි උස අඩි 18 කි. වෙල්ගම් වෙහෙරට අයත් භූමියේ දාගැබ් මළුව තුළ වැටී ඇති යූප කණු දෙකක් තිබේ. ක්‍රිස්තු පූර්ව සමයේ දාගැබ්වල ලක්ෂණ අදට වඩා බොහෝ වෙනස් විය. පේසාවළලු තුන මත නැගී සිටි ගර්භය මත හතරැස් කොටුවක් විය. කොටුව තැණුනේ වැටකිනි. හතරැස් කොටුව මැද අටැස් යූප ස්තම්භය සිටුවන ලදී. යූපයේ සිට යට කොටස ආරම්භ වූයේ ගර්භ නිධානය වැසූ ගල් පුවරුව මතිනි. හතරැස් කොටුවේ කණුවක් (ඡත්‍ර දණ්ඩ) සිටුවා ඒ මත යූපයට උඩින් සිටින සේ ඡත්‍රයක් නංවන ලදී. මේ සරල නිර්මාණය කල්යත් ම වෙනස් විය. හතරැස් කොටුව ඝනයක් සේ තනා ඒ මැද යූපය වෙනුවට දේවතා කොටුවක් ඉදිවිය. එය ඡත්‍රය වෙනුවට ඡත්‍ර පෙළක් ඇති වී ක්‍රමයෙන් එය කොත් කැරැල්ල බවට පරිණාමය විය. මේ වෙනස් වීම 5 හා 7 සියවස් තුළ ඇති විය. එසේ සකස් වීමේ දී යූප කණු හා ඡත්‍ර අස් කරන ලදී. එහෙයින් පැරණි දාගැබ් මළුවල බොහෝ විට අස් කළ යූප කණු හා ඡත්‍ර අදත් දක්නට ලැබේ. මෙසේ මිරිසවැටි මළුවේ යූප ස්තම්භ හා රුවන්වැලි සෑ මළුවේ ඡත්‍ර දක්නට ලැබේ. යූප කණු සහිත දාගැබ් ක්‍රි.පූ. 3 වන සියවසට අයත් බව පැවසේ.

යාග කණුව වේද යුගයේ දී යූප ස්තම්භය ලෙස හැඳින්වූ අතර එහි දී බිලි දීමට ගෙන ආ සතුන් එහි බැඳ තැබූ බව සඳහන් ය (ශතපත බ්‍රාහ්මණ, 4.19.19). ඒ සඳහා කෑල, කිහිරි, බෙලි හෝ

1 චෛත්‍ය මධ්‍යයේ පිහිටුවා ඇති කණුව සඳහා පරණවිතාන යූප යන වචනය ණයට ගන්නේ 'දිව්‍යාවධාන' නම් සංස්කෘත ග්‍රන්ථයෙනි. ශ්‍රී ලාංකේය කෘතියක් වන මංජුශ්‍රීභාෂිත වාස්තුවිද්‍යා ශාස්ත්‍රයේ එය හැඳින්වෙන්නේ 'ගජස්තම්භය'හා ගජපාදක යන පාරිභාෂික ශබ්දවලිනි. මාරසිංහ වෝල්ටර්, මංජුශ්‍රීවාස්තුවිද්‍යාශාස්ත්‍ර, iii අධ්‍යාය බලන්න

රෝහිතක වෘක්ෂයක් ගනු ලැබිණ. එහි දී මෙම යාග කණුව තෝරාගැනීම හා කපාගැනීම වැනි කටයුතු සඳහා පිළිපැදිය යුතු වත්පිළිවෙත් සමුදායක් ද පැවත ආවේ ය. ගස කැපීමේ දී අවශ්‍ය උපචාර කිරීමේලා යාගකරුවා සිටිය යුතු විය. මෙහි ප්‍රමාණය යාගයේ ස්වභාවය අනුව රියන් 1 සිට 33 දක්වා විය හැකි අතර, සාමාන්‍යයෙන් රියන් 3 හෝ 4 භාවිත වන්නකි. රියනක් යනු යාගකරුවා ගේ උසෙන් 1/5 කි. යූපයේ මුළු උසෙන් 1/5 ක් වන පහළ ම කොටස උපර නමින් හඳුන්වන අතර, එය පොළොවේ වැළලිය යුතු ය. මෙහි හැඩය මුහුණත් අටකින් යුක්ත (අෂ්ටාශ්‍රයක්) විය යුතු අතර, එක මුහුණතක් පළලින් වැඩි විය යුතු ය. එම පැත්ත යාග ගින්නට මුහුණලා තිබිය යුතු ය. මුදුනෙහි චශලා නමින් රවුම් හැඩයෙන් යුත් හිස් වැසුමක් බඳු ව්‍යුහයක් තිබිණ. ඍග්වේදයේ (1.162) මෙම වදන දක්නට ලැබෙන අතර, ශතපථ බ්‍රාහ්මණයට අනුව එය තිරිඟු දහයියා මගින් ඇති කරන ගින්න එහිලා භාවිත වේ. මෙම කණුවේ කොටස් තුනක් තිබේ. චතුරශ්‍රාකාර බ්‍රහ්මභාගය, අෂ්ටාශ්‍රාකාර විෂ්ණුභාගය සහ වටාකාර රුද්‍රභාගය යනුවෙනි. මෙම රුද්‍රභාගය මත ජටාමණ්ඩල හෝ වෙනත් සංකේත කොටනු ලැබේ. මෙහි “අට පැති බව” ගැන පහත කවියෙන් කියැවේ.

රියන් එවියත් අගුල් පත් බිඳ සඳුන් කඳ අට පැති පැසා
මුදුන් කොත සත් මාලයක් කර කනෙක වරනින් තිබු ලෙසා
මුදුන් අතුරක් සේම අට පැති ලතා කැටයම් එක ලෙසා
සඳුන් හර මේ ලෙසින් සරසන සිටුවන්න නැකතක් අසා

ලිංග වන්දනාව ඉන්දියාවේ සිට ඉතියෝපියාව හරහා ඊජිප්තුවටත් ඉන් කුඩා ආසියාවට හා ග්‍රීසියට පැමිණි බව කියවේ. ඵල යන සංස්කෘත වදන ගෙඩිය යන අරුත් දෙන අතර එය phallus යන ග්‍රීක වදන හා වාග්විද්‍යාත්මක සම්බන්ධයක් ඇත්තේ දැ යි ඇතැමෙක් විමතිය පළ කරති. එසේ ම බ්‍රහස්පති ගේ සර්පයන් වෙළාගත් ත්‍රිශූලය ශිව ගේ ත්‍රිශූලය හා යම් සමරූපී බවක් පෙන්වන අතර, ප්‍රාණවත් ලිංගය ශිව ගේ සංකේතයක් ලෙස පෙනීයයි. යාග භූමිය තුළ කෙළින් ඔසවන ලද ස්තම්භය ලිංග සංකේතයක් ලෙස අතීතයේ සිට ම පැවති අතර, ඇස්ටෙක් ශිෂ්ටාචාරයේ සරු බවේ සංකේතය වූ Xopancale නම් දෙවියා ස්තම්භයක් මගින් එහි නිරූපණය විය. දැවයෙන් හෝ ගලින්

කරන ලද ස්තම්භය ප්‍රජනනයේ සංකේතයක් විය. ශිව ගේ යෂ්ටිය ද එබඳු සිරස් ස්තම්භයක නිරූපණය වන අතර ත්‍රිශූලය විනාශය පිළිබඳ සංකේතය වන අතර ලිංගය ප්‍රජනනය පිළිබඳ සංකේතය වේ. ‘‘අයිසිස්” සම්බන්ධ දේව කතාවට පිනිසියානු සූර්ය දෙවි ‘‘මල්කන්දර්” හෙවත් ‘‘බාල් මෙල්කර්ත්” ගේ භාර්යාව වූ ‘‘අස්තාර්ටේ” රැජින ද සම්බන්ධ ය. ලිංග සංකේතය පුරාණ ඊජිප්තු ආගමේ අයිසිස් හා ඔසිරිස් යන ස්ත්‍රී පුරුෂ දිව්‍ය ස්වරූප අතුරින් ඔසිරිස් ශිව හා සමපාත විය. මිසර ජනප්‍රවාද අනුව එහි ආරම්භක පුරුෂයා ”ඔසිරිස්” වූ අතර, ඔහුගේ භාර්යාව ”අයිසිස්” නම් වූවා ය. එම යුවල ගේ පුත්‍රයා ”හෝරස්” නම් විය. පසු කලෙක දේවත්වයට පත් මොවුන් අතුරින් ‘රා‘ නමැති සූර්ය දෙවියා බවට පත් වූයේ හෝරස් ය. හෝරස් දෙවියන් ස්තම්භයන්ට අධිපති ලෙස හැඳින් වේ.

ආර්යයන් ස්වදේශික ජනතාව ගෙන් උදුරා ගත් ලිංග වන්දනාව අයත් වන්නේ පූර්ව-ආර්ය යුගයට වේ. ශිව ගේ පුරුෂ ප්‍රජනන ශක්තිය ලිංග වන්දනාව හරහා සමාජගත වූ නමුත් සරු බව පිළිබඳ වෛදික ආර්ය දේව මණ්ඩලයේ ඉන්ද්‍ර හා වෘෂන් කිසිවිටෙකත් ලිංග සංකේතය නිරූපණය නොකළ බව කිව යුතු ය. පස් වැනි සියවසේ දී ඔරිස්සා ප්‍රදේශයේ බිහි වූ ස්තම්භේශ්වරී හෙවත් බම්භේශ්වරී වන්දනාව තුළ එම දෙවඟන ස්තම්භයක් ලෙස නිරූපණය වූ අතර, එය ශක්ති ඇදහිල්ලේ කොටසක් විය. බම්භ යනු ඔරිස්සා භාෂාවෙන් කණුව යන්නයි. ශක්ති ඇදහිල්ලේ දී මුල් යුගයේ වෘක්ෂ වන්දනාව පසු ව ස්තම්භ වන්දනාව දක්වා විකාශය වූ බවක් සඳහන් වේ. පුලින්ද හා ශාවර ගෝත්‍රිකයින් මාතෘ දෙවඟන වෘක්ෂ ස්වරූපයෙන් හෝ වෘක්ෂ ස්තම්භයක් ලෙස වන්දනය කළ අතර, සමහර ගෝත්‍රවලට සුවිශේෂී වෘක්ෂ චිහ්නයන් ද තිබිණ. මෙහි දී ඔරිස්සාවේ කඳුකර ප්‍රදේශවල විසූ පුලින්ද හා ශාවර ගෝත්‍ර උමා දේවිය පූජනීය වෘක්ෂයක් හා සම්බන්ධ කොට වන්දනා කළහ. මෙහි දී ඔරිස්සාව හා ශ්‍රී ලංකාව අතර පුරාණ සංස්කෘතික සම්බන්ධතා සැලකිල්ලට ගැනීම ද අවශ්‍ය ය. කේනෝපනිෂදයෙහි මාතෘ දෙවඟන හෛමවතී උමා යනුවෙන් යනුවෙන් හැඳින්වේ. පසු කාලයක දී ජගන්නාථ වන්දනාව හරහා මේ ස්තම්භ වන්දනාව ආර්යකරණය විය.

ගම්මඩු ශාන්ති කර්මයේ දී සිදු කරන බිසෝකප සිටුවීමේ

චාරිත්‍රය ලිංග වන්දනාවේ අභිචාරාත්මක නිරූපණයක් බවට පහත නිරීක්ෂණ මගින් නිගමනය කළ හැකි ය.

1. පත්තිනි පූජාවේ දී යොදාගන්නා අං කෙළිය, අඹ විදීම වැනි ක්‍රීඩා ලිංගිකත්වය නිරූපණය වේ.
2. කප සඳහා කිරි ගසක් යොදාගැනීම, එහි පොල් ගෙඩි දෙකක් එල්ලීම හා එහි මුදුනේ පොල් මලක් ගැසීම මගින් ලිංග සංකේතයේ භෞතික ලක්ෂණ අන්තර්ගත කිරීම
3. බාහිර ලෝකයෙන් වෙන් කරන ලද කුටියක තැන්පත් කොට පූජා පැවැත්වීම
4. කප කැබලිවලට කපා ගඟේ පා කර යැවීමේ දී එහි කැබලි සශ්‍රීකත්වය පිණිස යොදාගැනීම
5. ගම්මඩු ශාන්ති කර්මය සශ්‍රීකත්වය අරමුණු කොට පැවැත්වීම

පරිශීලන

අමරසේකර, දයා (2007), පත්තිනි දෙවියෝ - යාතු කර්ම සහ පුද පූජා, ආරිය ප්‍රකාශකයෝ
කාරියවසම්, තිස්ස (1990) ගම්මඩු පුරාණය, කර්තෘ ප්‍රකාශන, නුගේගොඩ.
ජේ. ශීලා වික්‍රමරත්න වස් දොස් දුරලන ගම්මඩුව, දිවයින පත්‍රය 2015.01.18
තාපර්, රොමිලා (1973), ඉන්දියාවේ ඉතිහාසය, බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.
බෂාම් ඒ.එල්. (1962), අසිරිමත් ඉන්දියාව, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය.
වීරවර්ධන, විජයපාල, 1990.12.16 සිළුමිණ ශාස්ත්‍රීය අතිරේකය "මීසරයේ පත්තිනි දේවිය සහ සශ්‍රීකත්ව සංකල්පය"
Chakravarti, Mahadev (1986) The Concept of Rudra-Śiva Through the Ages, Motilal Banarsidass, New Delhi.
Fynes, R. C. C. (1993) Isis and Pattinī: The Transmission of a Religious Idea from Roman Egypt to India JRASSL, Volume 3, Issue 3 November, pp. 377-391
Obesekera, Gananath (1984) The Cult of Goddess Pattini, University of Chicago Press
O'Flaherty, W.D. (1969) Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva. Part I. History of Religions, 9(1):1-41



තිරසර සංවර්ධනයක් සඳහා ස්වදේශීය ඥානය*

මහාචාර්ය,එස්.ජී.ජේ.එන්.සේනානායක
පරිවර්තනය: සමන් එම්. කාරියකරවන

The Journal of Agricultural Sciences සඟරාවේ, 2006, vol. 2, no.1 හි "Indigenous knowledge as a key to sustainable development" මැයින් පළ වූ ලිපියේ සිංහල පරිවර්තනය යි.

සාර සංක්ෂේපය

ස්වදේශීය ඥානය යනු එක්තරා සංස්කෘතියකට නැතහොත් සමාජයකට සීමා වූ අද්විතීය දැනුම යි. එය දේශීය ඥානය, ගැමි දැනුම, ජන දැනුම, සාම්ප්‍රදායික ප්‍රඥාව නැතහොත් සාම්ප්‍රදායික විද්‍යාව ලෙස ද හැඳින්වේ. ප්‍රජාව සිය කෘෂි පාරිසරික සහ සමාජ ආර්ථික වටපිටාව හා කාලානුරූප ව සටන් වැදීමට දරන ප්‍රයත්නයත් සමඟ මේ ඥානය බිහි වී පරපුරෙන් පරපුරට ගමන් කිරීම සිදු වේ (ෆර්නැන්ඩස්, 1994). එය ක්‍රියාත්මක කෙරෙනුයේ ස්ථානීය තත්ත්වයන් නිරීක්ෂණය කෙරෙමින්, විසඳුම් සම්පරීක්ෂණයට භාජන කෙරෙමින්, වෙනස් කිරීම්වලට ලක් වූ පාරිසරික සමාජ ආර්ථික සහ තාක්ෂණවේදී අවස්ථාවන්ට පූර්වයෙන් හඳුනාගනු ලැබූ විසඳුම් නැවත ගළපාගනිමින් කෙරෙන ක්‍රමානුකූල ක්‍රියාවලියක් මගිනි (බෞවර්ස්, 1993). ස්වදේශීය ඥානය සාමාන්‍යයෙන් පරපුරෙන් පරපුරට මුඛ පරම්පරාගත ව සහ සංස්කෘතික අභිචාරවිධි මගින් ද උරුම වන්නක් වෙයි. ශතවර්ෂාධික කාලයක් තිස්සේ ලෝකයේ බොහෝ ප්‍රදේශවල කෘෂිකර්මය, ආහාර සකසාගැනීම සහ සංරක්ෂණය, සනීපාරක්ෂාව, අධ්‍යාපනය, සමාජය සහ ඊට අයත් පරිසරය ද නො නැසී පවත්වාගෙන යාමට ඉවහල් වන පුළුල් පරාසයක පැතුරුණු වෙනත් ක්‍රියාකාරිත්වයන් රාශියකට ද ස්වදේශීය දැනුම පදනම වී ඇත.

ප්‍රමුඛ පද : ස්වදේශීය දැනුම, ප්‍රාදේශීය දැනුම, ජන දැනුම, සාම්ප්‍රදායික ප්‍රඥාව, සාම්ප්‍රදායික විද්‍යාව (වේදය).

හැඳින්වීම:

ස්වදේශීය ඥානය දිළිඳු ජනයා ගේ සමාජීය ප්‍රාග්ධනය ලෙස සැලකේ. පැවැත්ම උදෙසා ඔවුන් කරන අරගලයේ දී කැප කිරීමට, ආහාර නිෂ්පාදනයට, වාසස්ථාන සපයාගැනීමට සහ ඔවුන් ගේ ම ජීවිත නඩත්තු කිරීමටත් ඔවුනට ඇති ප්‍රධාන වස්තුව එය යි. ගැටලුවලට තිරසර විසඳුමක් දීමෙහි අපොහොසත් වූ ඒවාට කෙටිකාලීන වාසි නැතහොත් විසඳුම් ලබාදීමට පොරොන්දු වන විදේශීය තාක්ෂණවේද සහ සංවර්ධන සංකල්පවල අනවසර මැදිහත්වීම නිසා ස්වදේශීය ඥානයෙන් බොහෝ කොටසක් අතුරුදන් වෙයි. මේ ඥාන පද්ධතිය අතුරුදන්වීමේ දුඃඛාන්තය ඉතාමත් හොඳින් දැනෙනුයේ ඒවා වර්ධනය කළ හා එමගින් සිය දිවි සැරිය සරි කරගන්නා පිරිසට ය. එහෙත් නිපුණතා, තාක්ෂණවේද, මානව නිර්මාණ, ගැටලු විසඳීමේ උපාය මාර්ග සහ විශේෂඥභාවය ආදිය අතුරුදන්වීමෙන් සෙසු අයට ද ඇති වනුයේ අනර්ථ ඵල-විපාක වේ.

බොහෝ කතුවරුන් (ෆැලැවියර්, 1995; ග්‍රෙනියර්, 1998 සහ මැතියාස්, 1995) ස්වදේශීය ඥානයට අදාළ පැතිකඩ කීපයක් ගැන පමණක් සිය සංජානනයන් විධාරණය කොට ඇත. ඊට වෙනස් ව යමින් එලන් සහ හැරිස් (1996) ස්වදේශීය ඥානය පිළිබඳ පහත සඳහන් පෘථුල හා නිශ්චිත ලක්ෂණ දහය සම්පාදනය කොට ඇත.

1. ස්වදේශීය දැනුම ප්‍රදේශීය වේ. එය එක්තරා ප්‍රදේශයක අත්දැකීම් පද්ධතියක් මත ස්ථිර ව මුල් ඇදගෙන ඇති අතර, එම ප්‍රදේශවල දැනට වෙසෙන මිනිසුන් විසින් භාවිත කෙරෙයි. මෙහි ප්‍රතිඵලය වනුයේ ස්වදේශීය දැනුම වෙනත් ප්‍රදේශවලට මාරු කර යැවීමේ දී එය අවසන්ධි වීමේ අවදානමට ලක්වීම යි.

2. ස්වදේශීය දැනුම මුඛ පරම්පරාගත ව පතුරුවනු ලබන්නකි. නැතහොත් අනුකරණය හෝ සුවිදර්ශනය මගින් එය පතුරුවනු ලැබේ. එය ලේඛනගත කිරීමෙන් ඇති වන ප්‍රතිඵලය නම් ඊට අයත් මූලික ලක්ෂණ වෙනස්වීමට ලක්වීම යි. සැබවින් ම ස්වදේශීය දැනුම ලේඛනගත කිරීම මගින් ඉහත 1 හි සඳහන් අවසන්ධිවීම වළක්වා එය ශක්තිමත් කරන අතර, එම දැනුම පහසුවෙන් එහා මෙහා ගෙන යා හැකි සහ ස්ථාවර එකක් බවට පත් කෙරේ.

3. ස්වදේශීය දැනුම යනු එදිනෙදා ජීවිතයට අදාළ කාර්යයන්හි ප්‍රායෝගික ව නියුතුවීම තුළින් හටගන්නා ප්‍රතිඵලය යි. එය අත්දැකීම් හා තැත්වරද මගින් නිරන්තරයෙන් ශක්තිමත් වෙයි. මේ අත්දැකීම් ලාක්ෂණික ව ම පරම්පරා ගණනාවක් සතු බුද්ධිමය තර්කණයේ නිෂ්පාදිතයකි. එහි පරිහානිය, එය භාවිතයෙහි යොදන්නන් ගේ ජීවිතවලට ක්ෂණික අනිටු ඵලවිපාක ඇතිකරන බැවින් එහි සාර්ථකත්වය බොහෝවිට ඩාවිනියානු යෝග්‍යතාවට හිමි සාර්ථක මිනුම්දණ්ඩක් වෙයි. එය පැවැත්ම නමැති අතිදෘඪ පර්යේෂණාගාරයෙහි පරීක්ෂණයට භාජන කෙරී ඇත.

4. ඉහත සඳහන් 1 සහ 3 තවත් ප්‍රධාන නිරීක්ෂණයකට මඟ පෙන්වන අතර එම ඥානය සෛද්ධාන්තික වනවාට වඩා බොහෝ සෙයින් ආනුභාවික වේ. ඊට අයත් වාචික ස්වභාවය, යම් පමණකට, සත්‍ය සෛද්ධාන්තික ඥානය සංවර්ධනය සඳහා අවශ්‍ය වන අන්දමේ සංවිධානයකට බාධා පමුණුවයි.

5. නව ඥානය එකතු කරනු ලබන විට දී පවා පුනරුක්තිය යන්න සම්ප්‍රදායේ අනිවාර්ය ලක්ෂණයකි. පුනරුක්තිය ධාරණයට මහෝපකාරී වන අතර, ඉන් එම අදහස් ප්‍රබල කෙරෙයි. එය ද අර්ධ වශයෙන් ඉහත 1 සහ 2 හි ප්‍රතිඵලයකි.

6. සම්ප්‍රදාය යන්න ඥානය විෂයෙහි යොදන කල්හි එය ''නිත්‍ය අවසානයක් නොමැති චපල විපර්යකාරකයක් '' වන අතර එහි කේන්ද්‍රීය සංකල්පය වනුයේ ප්‍රතිසන්ධානය යි. එබැවින් ස්වදේශීය දැනුම, නිර්මාණය වන්නාක් මෙන් ම ප්‍රතිනිර්මාණය වන්නක් ද වන බැවින් එය අනවරතයෙන් වෙනස් වෙයි. එසේ ම බොහෝවිට එය ස්ථිතික වූවක් සේ පෙන්නුම් කළ ද, එය සොයාගනු ලබන්නක් මෙන් ම විනාශ වන්නක් ද වෙයි.

7. ස්වදේශීය දැනුම එහි ස්වභාවය අනුව ම සෙසු දැනුම් ස්වරූපවලට වඩා ඉතා විශාල පිරිසක් අතර ව්‍යාප්ත වේ. එබැවින් එය ඇතැම් විට ''ජන විද්‍යාව'' ලෙස ද හඳුන්වනු ලැබේ. ඒ කෙසේ වෙතත්, එහි ව්‍යාප්තිය තවමත් කාණ්ඩ සහ සමාජ වශයෙන් අසම්පූර්ණ ව පවතී. එය සාමාන්‍යයෙන්, ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය සහ වයස අනුව,

ජනගහනයක් තුළ ව්‍යාප්ත ව පවත්නේ අසමමිතික ආකාරයෙනි. එය රක්ෂා වනුයේ විවිධ පුද්ගලයන් ගේ ස්මෘතීන් තුළිනි. විශේෂඥයෝ සිටිත් නම් ඒ පළපුරුද්ද නිසා ය.

8. ස්වදේශීය දැනුම යම් යම් පුද්ගලයන් අත කේන්ද්‍රගත ව තිබීමට හැකිවා සේ ම අභිචාර විධි සහ වෙනත් සංකේතීය නිර්මිතයන් වශයෙන් අතීතයේ සිට එන දැනුමෙන් බොහෝ ප්‍රමාණයක් එවැන්නන් තුළ සුරැකී පැවතිය හැකි අතර එහි ව්‍යාප්තිය නිරතුරු ව ම අසම්පූර්ණ වූවක් වේ. සාමාන්‍යයෙන් එය එක් ස්ථානයක හෝ එක් පුද්ගලයකු තුළ පූර්ණ වශයෙන් ඒකරාශී වී පවත්නේ නො වේ. එය මිනිසුන් නියුක්ත ව සිටින භාවිතයන් හා ඔවුනොවුන් අතර වන අන්තඃක්‍රියාවන් වෙත පැවරී ඇත.

9. ස්වදේශීය දැනුම ඉතාමත් ගහන හා ඍජු ව ම යෝග්‍ය වනුයේ කවර ස්ථානයක ද එතැන කෘත්‍යාත්මක නොවන නිර්ණායකයන් මත පදනම් වූ දැනුම පිළිබඳ සමස්ත සංස්කෘතික (සැබවින් ම සාර්වභෞම) වියුක්ත වර්ගීකරණයන් ගේ පැවැත්මක් ගැන අයිතිවාසිකම් ඇති නමුත් ස්වදේශීය දැනුමට හිමි සංවිධානය මුළුමනින් ම කාර්යබද්ධ ය.

10. ස්වදේශීය දැනුම ස්වාභාවික ව ම පිහිටා තිබෙනුයේ වඩාත් පුළුල් සංස්කෘතික සම්ප්‍රදායන් තුළ ය. තාක්ෂණික වන දෙයින් තාක්ෂණික නොවන දේ ද, බුද්ධිමය නොවන දෙයින් බුද්ධිමය වන දේ ද වෙන් කරගැනීම ගැටලුසහගත ය.

පරිසර පද්ධති පිළිබඳ පුළුල් පර්යාලෝකයක් සහ ස්වාභාවික සම්පත් තිරසර ලෙස භාවිත කෙරෙන ක්‍රම ද ස්වදේශීය ඥානය සතු ව ඇත. ඒ කෙසේ වුවත්, යටත් විජිත අධ්‍යාපන ක්‍රමය විසින් ස්වදේශීය ඥානයට අයත් දෛනික ජීවිතයට සම්බන්ධ ප්‍රායෝගික පැතිකඩ සහ අධ්‍යයන මාර්ග වෙනුවට බටහිර සෛද්ධාන්තික දැනුම සහ අධ්‍යයන මාර්ග යොදාගන්නා ලදී. වර්තමානයේ ස්වදේශීය ඥානයෙන් බොහෝ කොටසක් අප අතුරින් තුරන් වී යාමේ විශාල අවදානමකට මුහුණ පා ඇත. ඒ සමඟ ම පරිසර විද්‍යාත්මක ව සහ සමාජීය වශයෙන් යන දෙ විදියෙන් ම තිරසර ලෙස ජීවත්වීමට

අදාළ වටිනා දැනුම් සම්භාරයක් ද විනාශ වීමේ අවදානමකට ලක් ව ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ මෙන් ම සෙසු යටත් විජිතවල ද ස්වදේශීය දැනුම නො සලකා හැරීමේ හා එය පහත්කොට තැකූ දහනවවැනි සියවසේ යටත්විජිත පාලනය අනුගමනය කළ පිළිවෙත (ස්ලිකවියර්, 1989 සහ වොරන්, 1989) වැනි තත්ත්වයන් විවිධ වියතුන් විසින් මනා ව පෙන්වා දෙනු ලැබ ඇත. ස්වදේශීය ඥාන පද්ධතිවලට ඍණ අගයන් සහ ආකල්පයන් ආරෝපණය කළ දහනව වැනි සියවසේ සමාජ විද්‍යාව දැරූ ප්‍රතිපත්තියෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් (වොරන්, 1989) පශ්චාද් යටත්විජිත කාලපරිච්ඡේද තුළ පවා බොහෝ විද්‍යාඥයන් සහ ශාස්ත්‍රඥයෝ ද ස්වදේශීය ඥාන පද්ධතීන් පුරාතන, හැල්ලු සහ අටුවම් බැසගත් දේ ලෙස සැලකූහ. එබැවින් ස්වදේශීය ඥාන පද්ධතීන් ක්‍රමානුකූල ලෙස ලේඛනගත නොකැරුණු අතර, කෘෂිකර්ම පර්යේෂකයන්ට සංවර්ධන කාර්යයෙහි නියැළි පිරිසට සහ ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන්ට පහසුවෙන් එම දැනුම ලබාගැනීම සඳහා ඊට ප්‍රවේශවීමේ ඉඩකඩ නො ලැබිණ. මෑතක දී පර්යේෂකයන් කීප දෙනකු ස්වදේශීය ඥානය ගැන සැලකිල්ලක් දැක්වූ අතර ඔවුහු (වොරන්, 1991) ජාන සම්පත්, පශු කළමනාකරණය සහ කෘෂි වන විද්‍යාව (රාජසේකරන්, සහ වෙනත් අය 1991) කෙරෙහි විශේෂ අවධානයක් ඇති ව ස්වදේශීය ඥානය පිළිබඳ ව විස්තරාත්මක විශ්ලේෂණයක් සැපයූ අතර වඩාත් ලුහුඬු විග්‍රහයක් ද ඉදිරිපත් කළහ (වොරන් සහ රාජසේකරන්, 1993). ඒ කෙසේ වුවත්, ස්වදේශීය ඥානය අතුරුදහන්වීමේ අවදානම තවමත් පවතී. ඒ සමග ම පරිසර විද්‍යාත්මක ව සහ සමාජීය වශයෙන් තිරසර ලෙස දිවි පෙවෙත ගතකිරීමට අදාළ වටිනා මාර්ග පිළිබඳ දැනුම ද අතුරුදහන් වීමේ අවදානමට ලක් ව ඇත.

එබැවින් මෙම පර්යේෂණයෙහි අරමුණ වනුයේ තිරසර සංවර්ධන ක්‍රියාවලියක දී ස්වදේශීය දැනුමේ සැඟ ව අතිවිභවතා නිදසුන් සහිත ව පැහැදිලි කොට එමගින් ශාස්ත්‍රඥයන්, ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන්, විද්‍යාඥයන් හා ශිෂ්‍යයන් ද ස්වදේශීය සංස්කෘතිය, ඊට හිමි බුද්ධිය සහ පරිසර විද්‍යාත්මක ආචාරසමාචාර සම්බන්ධයෙන් සැලකිල්ල වර්ධනය කිරීම සඳහා පෙළඹවීම ය.

සාකච්ඡාව:

ස්වදේශීය දැනුම සහ සංස්කෘතික විවිධත්වය

රටක ප්‍රදේශීය සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳ කෙරෙන සමීප අධ්‍යයනයක් මගින් සංස්කෘතික හා පරිසර විද්‍යාත්මක සමබරතාව ආරක්ෂා කැරෙන විධික්‍රම නිරාවරණ කෙරෙයි. සංස්කෘතිය අර්ථකථනය කරනු ලබනුයේ ප්‍රජාව නො නැසී පවත්වාගෙන යාමට උපකාරී වන පරිසර විද්‍යාත්මක තත්ත්වයන් සහ සාම්ප්‍රදායික ආයතන විසිනි (මිශ්‍රා, 1994). මේ මගින් ඊනියා නූතන සංවර්ධනය හා බැඳුණු ''නාස්තික පරාධීනත්වය'' වෙනුවට ''ප්‍රයෝජනවත් (හිතකර) පරාධීනත්වය'' සඳහා අනුබල දෙනු ලබයි. මෙය සනාථ කෙරෙන සාක්ෂි ප්‍රදේශීය සංස්කෘතිය සහ උෟරුව ද නිර්මාණයට අඩ වශයෙන් දායක වන විවිධ පුරාණෝක්ති, තහංචි සහ රීති හා නියෝගයන්හි දක්නට ලැබේ.

ස්වදේශීය ඥානය උත්පාදනය, උචිත සේ සකස් කරගැනීම සහ භාවිතයට ද සංස්කෘතිය විශාල බලපෑමක් කරයි. ආර්ථික, සමාජීය, දේශපාලනික සහ භූගෝල විද්‍යාත්මක සන්දර්භයන් ද ස්වදේශීය දැනුම උත්පාදනයට දායක වුවත් එය අඩු ප්‍රමාණයකිනි. එබැවින් ජන වර්ග අතර පමණක් නො ව ස්ථාන අතර පවා ස්වදේශීය ඥාන පද්ධතින්හි විශාල වශයෙන් විවිධත්වයක් පෙන්නුම් කරයි. විවිධ සංස්කෘතීන් තුළ ස්වදේශීය ඥාන පද්ධති අවබෝධ කරගැනීමට හා සංසන්දනයට ද යොදාගැනෙන මාර්ග හතරක් වත් අඩුතරමින් ඇත.

- ❖ එක සමාන දෑ පිළිබඳ විවිධ දැනුමක්
- ❖ විවිධ දෑ පිළිබඳ විවිධ දැනුම
- ❖ දැනුම සංවිධානය කැරෙන විවිධ මාර්ග සහ
- ❖ දැනුම සංරක්ෂණය හා මාරුකිරීමේ විවිධ මාර්ග

ස්වදේශීය ඥානය සහ ජෛව විවිධත්වය

ජෛව විවිධත්වය මේ වන විට වඳවීමේ තර්ජනයට ලක් ව තිබේ. ක්විරෝස් ගේ (1996) මතය අනුව ජෛව විවිධත්වය සහ සංස්කෘතික විවිධත්වය වූ කලී එක ම කාසියේ දෙපැත්ත බඳු ය. ස්වභාවධර්මය තුළ පවත්නා ජීවන විවිධත්වය සංස්කෘතීන් සතු ජීවන විවිධත්වයට සමාන ය. සංස්කෘතික හා පාරිසරික විපර්යාස සමග තිරසර සංවර්ධනයට අත්‍යවශ්‍ය වන්නා වූ ජෛව විවිධත්වය සහ ස්වදේශීය ඥාන පද්ධති යන දෙක ම විනාශයට පත්වෙමින් තිබෙනුයේ ඇදහිය නොහැකි තරම් වේගයෙනි (හැවකෝට් සහ මිලර්, 1994). ජෛව විවිධත්වයේ සහ ස්වදේශීය ඥාන පද්ධතීන් ගේ මෙකී වේගවත් විනාශයට මුල් වනුයේ දිළිඳුභාවය යි. ස්වාභාවික සම්පත්වලට මිනිසා තුළ පවත්නා නැඹුරුව දිළිඳුකම විසින් වර්ධනය කරනු ලබන අතර, ඔවුන් සංකීර්ණ ස්වදේශීය ඥාන පද්ධති කෙරෙන් රසායනික කෘෂිකර්මය වැනි සරල හා පහසු ශිල්පීය ක්‍රම වෙත ඇබ්බැහිවීමට පොළඹවනු ලබයි. මීට අමතර ව ඒක සස්‍ය (ඊනියා පහසු හා ''කාර්යක්ෂම'' භාවිතයන් සඳහා පරිසර පද්ධතීන් සරල කිරීම) බඳු නූතන භාවිතයන්ට නැඹුරු වී බටහිරින් හඳුන්වා දෙන ලද ''නූතන'' වාණිජ කෘෂිකාර්මික තාක්ෂණවේදය විසින් ප්‍රාදේශීය භාවිතයන් (ස්වදේශීය ඥානය) අවුල් කරනු ලැබීම නැතහොත් ඉවත ලෑම පවා සිදු කෙරේ. මෙම භාවිතය නිසා ස්වාභාවික සම්පත් විනාශයට, පෝෂණය වඩාත් හීනවීම සහ අවිධිමත් සන්නිවේදන මාර්ග විනාශයට ද මග පෑදිණ (ශිවා, 1993). ඇප්ලෙටන් (1993) සහ ලාසන් (1998) ද විසින් ස්වදේශීය සන්නිවේදන මාර්ගවල අභාවය ඔස්සේ ස්වදේශීය ඥාන පද්ධතීන්ට සිදු වූ විනාශය හෙළි කෙරෙන නිදසුන් සපයා තිබේ.

මෙම පත්‍රිකාවේ කතුවරයා බුත්තල වෙසෙන 26 හැවිරිදි තරුණ ගොවියකු ගේ සාම්ප්‍රදායික භාවිතයන් එම ගොවියා ගේ මුත්තණුවන් (වයස අවුරුදු 82 ක් වයසැති ගොවියෙකි) ගේ සාම්ප්‍රදායික දැනුම හා සංසන්දනය කළේ ය. ඒ අනුව තරුණ ගොවියා ගේ දැනුම ඉතාමත් අඩු බව සොයා ගැනුණි. ස්වභාවධර්මය පරිවර්තනය, හැසිරවීම හා භාවිතයට ද පාරිසරික ක්‍රියාවලීන් සැලසුම් කරන බැවින් ද එම ක්‍රියාවලීන් භාවිත කරන අය සාම්ප්‍රදායික ගොවීන් වන හෙයින් ද ජෛව විවිධත්වය සංරක්ෂණය කරනුයේ ඔවුන් බවට පුළුල් පිළිගැනීමක් ඇත. එබැවින්, මෙකී මිනිසුන් විසින් එක්රැස් කරන ලද ස්වදේශීය ඥානය දීර්ඝකාලීන තිරසර සංවර්ධනයට ඉතා වැදගත් වන ශිල්පීය ක්‍රම ඒකරාශි වූ ස්ථානයක් වේ.

තිරසර සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය තුළ ස්වදේශීය ඥානය භාවිත කිරීම

තිරසර සංවර්ධනය සඳහා තීරණ ගැනීම තුළ සහභාගිත්ව ප්‍රවේශයන් සතු වටිනාකම මේ වන විට සියලු ම අංශවල සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයන්හි නියැළෙන සෑම දෙනෙකු විසින් ම පිළිගනු ලැබ තිබේ. මූලික තීරණගැනීම සඳහා පදනම සපයනුයේ ස්වදේශීය ඥානය යි. පරිසර විද්‍යාත්මක කලාප, ස්වාභාවික සම්පත්, කෘෂිකර්මය, ජලජ ජීවීන්, වගාව, වන කළමනාකරණය සහ දඩ මස් කළමනාකරණය පෙර අනුමාන කළාට වඩා බෙහෙවින් විදග්ධ වෙයි (පෝසි, 1995). තව ද, මෙකී දැනුම පරිසර විද්‍යාත්මක ව හා සමාජීය වශයෙන් දෙයාකාරයෙන් ම කාර්යසාධක වන්නා වූ සංවර්ධනය සඳහා නව ආදර්ශක සපයයි. එබැවින්, ස්වදේශීය ඥානය යොදාගෙන කරනු ලබන සංවර්ධන කටයුතු ඊට පරිබාහිර ව ක්‍රියාවට නැංවෙන ව්‍යාපෘතීන්ට වැදගත් වාසි කීපයක් සලස්වන බව ප්‍රකට කරුණකි. මේ සඳහා දිය හැකි එක් ඉතාමත් වැදගත් නිදසුනක් නම් ''විද්‍යාත්මක'' ඒක සංස්කෘතියෙන් ''විද්‍යාත්මක නො වන'' බහු සංස්කෘතියකට (මිශ්‍ර වගාව) පෙරළා මාරු වීම ය. සංවර්ධනය වෙමින් පවත්නා රටවලට 'හරිත විප්ලව' සංකල්පය හඳුන්වාදීමත් සමග ම සාම්ප්‍රදායික බහු සංස්කෘතියට අයත් ප්‍රිය උපදවන ලක්ෂණ කෘෂිකාර්මික පර්යේෂකයන් විසින් බැහැර කරන ලදී. එහෙත් මෑතක දී බහු සංස්කෘතික පර්යේෂණ බහුල ව ක්‍රියාවට නැංවුණු අතර ඒවායේ වාසි පැහැදිලි ව පෙනෙන්ට පටන්ගෙන තිබේ.

බහු සංස්කෘතිය යනු ශ්‍රී ලංකාවේ වර්ෂ 2500 කට වඩා වැඩි කාලයක් පැවති තිරසර කෘෂිකාර්මික පද්ධතිය වේ. බොහෝ ආහාර විවිධත්වය, විවිධාංගකරණය වූ ආදායම් උත්පාදනය, නිෂ්පාදන ස්ථාවරත්වය, අවම අවදානම, අඩු පළිබෝධය සහ රෝග අඩුවීම, කාර්යක්ෂම ශ්‍රම භාවිතය, සීමිත ස්වාභාවික සම්පත් ඇසුරෙන් නිෂ්පාදනය වැඩිකිරීම සහ පහළ මට්ටමේ තාක්ෂණය යටතේ උපරිම නිෂ්පාදනය වැනි තිරසර ලක්ෂණ රැසක් මෙම කෘෂි පද්ධතිය සතු වේ. වර්ෂ දහස් ගණනක් මුළුල්ලේ ලත් අත්දැකීම් තුළින් ප්‍රදේශීය ජනයා උගත් මෙම පාඩම් නූතන සංවර්ධන සැලසුම් පිළියෙළ කිරීමේ දී නිම කළ නොහැකි අගයෙන් යුක්ත වේ. එබැවින් ප්‍රතිපත්ති තීරණය කරන මට්ටමේ දී සංවර්ධන ක්‍රියාවලිය තුළ ප්‍රතිපත්ති සැලසුම් කරන්නන්

වඩා විශාල අවධානයක් ස්වදේශීය ඥානයට යොමු කළ යුතු ය. ශ්‍රී ලංකාව වැනි රටක ජාතික කෘෂිකාර්මික ප්‍රතිපත්තිය සැලසුම් කිරීමේ දී මෙය ඉතා වැදගත් වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ ජනගහනයෙන් විශාල සංඛ්‍යාවක් සුළු පරිමාණ ගොවීන් වන අතර ඒ සෑම කෙනෙකු ම සතු ගොවිතැන් කරන බිම් ප්‍රමාණය හෙක්ටයාර් දෙකකට අඩු ය. මෙකී ගොවීහු විවිධ ජන වර්ග නියෝජනය කරති. ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන්ට අදෘශ්‍යමාන ව සිටින මෙකී සුළු ගොවි කණ්ඩායම් සිය කාර්යයෙහි යෙදෙනුයේ වැඩිපුර ම අසංවිධානාත්මක ස්වරූපයකින් වන අතර ඔවුහු සිය ''ප්‍රදේශීය'' කෘෂිකාර්මික ගැටලුවලට ස්වදේශීය ඥානය ඔස්සේ විසඳුම් සොයති. එබඳු තාක්ෂණයක් භාවිත කරන්නන් ගෙන් පැවත එන ක්‍රමයක් වන අතර, එය පරීක්ෂාවට භාජන කෙරෙනුයේ කාලය ඔස්සේ ය. අනික් අතින් සලකන විට, ස්වදේශීය ඥානයට හිමි නිරවද්‍ය ශක්තිය වනුයේ ඊට හිමි ශික්ෂණයන් අතර ඇති අන්තඃක්‍රියාව හඳුනාගැනීමට එය සතු ව පවතින හැකියාව සහ ඒවා අර්ථාන්විත සේ අනුකලනය කිරීම යි. මෙම සාකල්‍යවාදී පර්යාලෝකය සහ එහි විපාක ඵලය වන සංශක්තිවාදය මගින් පෙන්නුම් කැරෙනුයේ නූතන බටහිර ඥානයට හිමි සංවර්ධන සටනය, යොදාගැනීමේ හැකියාව සහ ඉසිලීමේ හැකියාවට වඩා ඉහළ මට්ටමක් ස්වදේශීය ඥානයට හිමි බව යි. එබැවින් එය ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන්ට සිය සැලසුම් ක්‍රියාවලී තුළින් භාවිතයට ගත හැකි පහසුවෙන් සහ පරීක්ෂණ මගින් සනාථ කර ඇති යෝග්‍ය තාක්ෂණයකි.

ස්වදේශීය ඥානයට හිමි අගය කෘෂිකර්මයට පරිසරය හා ජෛව විවිධත්වයට පමණක් සීමා වන්නක් නො වේ. එය අධ්‍යාපනය, වෛද්‍ය විද්‍යාව ආදිය තුළ ද සුවිශාල වටිනාකමක් දරයි. ස්වදේශීය ජනයා ගේ සාම්ප්‍රදායික අධ්‍යාපන ආදර්ශකය වූ කලී ප්‍රදේශීය ප්‍රජාවට ප්‍රියමනාප වන්නා වූ සමබර සහ අනුපූරක ආදර්ශකයකි. එය පරම්පරා රාශියක් සතු ඒකරාශී වූ ඥානය ඇසුරෙන් අනුක්‍රමයෙන් විකාසනය වූ අධ්‍යාපන ක්‍රමයකි. එය ගතික පවුලක හා ගතික ප්‍රජාවක සන්දර්භය තුළ අංග සම්පූර්ණ පුද්ගලයකු විකාසනය කරයි. එය සාකල්‍යවාදයට අයත් මූලධර්ම, අනුකලනය, ආධ්‍යාත්මික සහ ස්වාභාවික ජගත් පටිපාටියට දක්වන ගෞරවය සහ සමබරතාව ද සංයුක්ත කළේ ය. පුද්ගල පරිමාණයක් මත සියලු මිනිසුන්ට පූර්ණ ජීවිතයක් ගත කිරීම

සඳහා සමස්ත වූ සැකැස්ම එමගින් හාත්පසින් ආවරණය කෙරිණ (ඔබොම්සවින්, 1988). පසු කලෙක, ස්වදේශීය අධ්‍යාපන ක්‍රමවලට හිමි සාකල්‍යවාදී ස්වභාවයෙහි ඇති වටිනාකම ඇතැම් අධ්‍යාපන විශේෂඥයෝ තේරුම් ගත්හ. ඔවුහු එය ''ආවේදනාත්මක අධ්‍යාපනය'' යන නව නමින් නූතන අධ්‍යාපන ක්‍රමවලට හඳුන්වා දුන්හ (අයිෆෝඩ්, 1990). ආවේදනාත්මක අධ්‍යාපන සංකල්ප - චරිතය, කල්පනා ශක්තිය, ආකල්ප සහ ආධ්‍යාත්මික අගයන් ද සාකල්‍යවාදී ප්‍රවේශයකින් දියුණු කිරීමට සනිටුහන් කළ ක්‍රමයක් විය. අයිෆෝඩ්ට (1990) අනුව ආවේදනාත්මක අධ්‍යාපනය පුද්ගලයකු ගේ ජීවිතයේ ස්වභාවය සහ අවසාන වශයෙන් සමස්ත මනුෂ්‍යයා ගේ ජීවිතයේ ස්වභාවය පවා නිශ්චය කරන ශක්තීන් ගෙන් යුක්ත වේ. ආවේදනාත්මක අධ්‍යාපනය නොසලකාහැරීම අපරාධ වර්ධනයට, මත්ද්‍රව්‍ය මත රඳා පැවැත්ම, අසභ්‍ය සාහිත්‍යය සහ බටහිර පවුල් සමාජ බිඳ වැටීමට ද දායකත්වය සැපයී ය (අයිෆෝඩ්, 1990).

බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රමය ප්‍රධාන වශයෙන් වරකට එක් රෝග යක් වෙත අවධානය යොමු කරන අතර ස්වදේශීය වෛද්‍ය ක්‍රමය හෝ ආයුර්වේද වෛද්‍ය විද්‍යාව අනුගමනය කරනුයේ සාකල්‍යවාදී ක්‍රමයකි. එය අන්තර්ශික්ෂක වේදයක් වන අතර එය උද්භිද විද්‍යාව, ධූලක විද්‍යාව, රසායන භෞතික විද්‍යාව, ජෛව රසායන විද්‍යාව සහ මනෝ විද්‍යාව ද එකට සංයෝග වූවකි. ස්වදේශීය වෛද්‍යවරු රෝග වැළැක්වීම පමණක් නො ව චිකිත්සාව රෝගය වටහාගැනීම සහ සාකල්‍ය වශයෙන් සුව කිරීම ද යොදාගනිති. චිකිත්සාවන් බොහෝ විට විශේෂ රෝග ලක්ෂණ ඉලක්ක කරගෙන ප්‍රතිකාර කරනවාට වඩා සමස්ත මනුෂ්‍යයාට ම ප්‍රතිකාර කිරීම මගින් සුවකිරීම වඩාත් වර්ධනය කරනු ලැබේ. බැක්ටීරියා හෝ වයිරසකට ප්‍රතිකාර කරනවා වෙනුවට පුද්ගලයා ගේ ජීවිතයට අයත් සන්දර්භය දක්වා රෝගය ගැන පරීක්ෂා කැරේ. පැළෑටි වෛද්‍ය විද්‍යාව (මානව ඖෂධ ශාස්ත්‍රය) ගවේෂණය වර්ෂ දහස් ගණනක් තිස්සේ විකාසනය වී වර්තමාන වන විට පැළෑටි වර්ග 20,000 ක භාවිතයට පත්වූවකි. ලෝකයේ වැඩි ජනගහනයක් සඳහා තවමත් අවශ්‍ය බෙහෙත් ලබාගන්නා ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය මෙය වේ. මේ සමඟ සසඳන කල බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව විසින් සම්පූර්ණයෙන් අධ්‍යයනය කර ඇත්තේ (පැළෑටි 40,000 ක සැඟවුණු වෛද්‍ය හෝ

පෝෂණ අගයක් ඇති අතර) පෘථිවියේ තිබෙන 265,000 ක් පැළෑටි අතුරින් පැළෑටි 1100 ක් පමණි (ඔබොම්සවින්, 1988).

ශ්‍රී ලංකාවේ ස්වදේශීය ඥානය

ශ්‍රී ලංකාව ජෛව විවිධත්වය මෙන් ම සංස්කෘතික විවිධත්වය අතින් ද පොහොසත් ය. ඊට දීර්ඝ ඉතිහාසයක් ද ඇත. එබැවින් ශ්‍රී ලංකාව ස්වදේශීය ඥානයෙන් ඉතාමත් පොහොසත් ය. සාම්ප්‍රදායික භාවිතය අනුව කෘෂිකර්මය ශ්‍රී ලංකාවේ ප්‍රජා කාර්යයක් විය. එබැවින් කෘෂිකර්මය හා සම්බන්ධ සියලු ම තීරණ ගමරාළ (ගම් ප්‍රධානියා) ගේ නායකත්වය යටතේ ප්‍රජාව විසින් ගනු ලැබූ සාමූහික තීරණ විය. නිදසුනක් ලෙස, ගමරාළ ගේ අවසරය නොලබා ගෙන ගොවීහු ගොවිතැන් කිරීම සඳහා කැලෑව එළි නොකළහ. හේන් වගාව (නව දැලි හේන) සඳහා අලුත් කැලෑව එළිකිරීමට ගමරාළ අවසර දුන්නේ අලුත විවාහ වූ යුවලකට පමණි. සෙසු ගොවීන්ට හේන් වගාව සඳහා අලුත් කැලයක් එළිකිරීම පිණිස අවසර ලබාගැනීම සාධාරණීකරණය කරනු පිණිස බලවත් හේතු සැපයීමට සිදු විය. ගොවීහු අවම බිම් සකස් කිරීම, මිශ්‍ර ගොවිතැන, කෙළින්ම බීජ ඉසීම, වසුන් කිරීම වැනි සංස්ථිති ගොවිතැන පහසු කවර විටක නමුත් භාවිත කළහ. වී වගාවෙහි දී පළිබෝධ කළමනාකරණය කරනු පිණිස පක්ෂීන් ආකර්ෂණය කරනු වස් කුඩා බිම් කොටසක වී වගා කිරීම වැනි පරිසරයට හිතකර භෝග රක්ෂණ උපක්‍රම භාවිතය, කෙම් කිරීම, පූජාවිධි නැතහොත් ආගමික වතාවත් සහ පැළෑටි හෝ පැළෑටි සාරය (උද්භිද) භාවිතයට ගැනිණ. වර්තමානයේ පවා ශ්‍රී ලංකාවේ මධ්‍යම පළාතේ පිටිසර ප්‍රදේශවල කෙම් කිරීම සුලබ ය.

කෙමක් යනු එක්තරා ආකාරයක භාවිතයක්, ශිල්පීය ක්‍රමයක් නැතහොත් කිසියම් ගැටලුවක් නිරාකරණය කිරීම සඳහා කිසියම් හිතකර ප්‍රතිඵලයක් ලබාගැනීමට අනුගමනය කැරෙන චාරිත්‍රයකි. ඇතැම් කෙම් නක්ෂත්‍රය සහ යම්යම් පැළෑටි හෝ ඔසු පැල ද එකට ගෙන භාවිත කෙරේ. සෙසු කෙම් රඳාපවත්නේ යම් විශේෂ පැළෑටි සහ මන්ත්‍ර භාවිතය මත ය. මෙකී සාම්ප්‍රදායික භාවිතයන් නො නැසී ඉතිරිවූයේ ඒවා ඵලදායී වූ බැවිනි. ඒවායේ සැබවින් ම කිසියම් ප්‍රතිඵලයක් නො විණි නම් ඒවා බොහෝ කලකට පෙර තුරන් විය

හැකි ව තිබිණ. ඇතැම් කෙම් ස්වභාවධර්මය හා ස්වභාව සංසිද්ධි සැලකිලිමත් ව නිරීක්ෂණය කිරීම මත රඳාපවතී. වී වගා කෙරෙන කුඹුරුවල පත්‍ර කා දමන දලඹුවන් මර්දනය සඳහා ඉරිමා පිදීම (කිරිබත් පූජාව) සහ අළු සාත්තුව (ලී අළු කුඹුරට අතින් විසිකර ඉසීම) ස්වභාව සංසිද්ධි භාවිතයට දැක්විය හැකි විශිෂ්ට නිදසුන් ය. ඇතැම් කෙම් යාන්ත්‍රික ශිල්පීය ක්‍රමය, වරා (කැලට්‍රෝපිස් ගිගැන්ටියා), කදුරු (පැගිඇන්තා ඩිකොටොමා) නැතහොත් ගුරුල්ල (ලිය ඉන්ඩිකා) වැනි ගස්වල කෝටුවල කහ වස්ත්‍ර ඔතා තනාගත් පන්දම් දැල්වීම යාන්ත්‍රික උපක්‍රමය උද්භිද සමග සම්බන්ධ කරගත් එකකි. මෙය සාමාන්‍ය එළිය මගින් යොදන හබකයට වඩා ඵලදායී ක්‍රමයකි. කහ සිවුරු රෙද්දේ පැහැය තෝරාගනු ලැබූ කෝටුවල ඇති රසායනික ගුණය පළිබෝධ මර්දනයේ දී අතිරේක බලපෑමක් ඇති කරයි.

පළිබෝධක මර්දනයට අමතර ව, ශ්‍රී ලංකාවේ භාවිත කෙරෙන ස්වදේශීය ඥානය භාවිතයට දිය හැකි විශිෂ්ට නිදසුනක් නම් බෙත්ම භාවිතය යි. බෙත්ම යනු (වී කුඹුරු ඉඩම් හිමියන්) කොටස් අයිතිකරුවන් අතර බිම් කැබලි තාවකාලික ව නැවත බෙදාදීමේ ක්‍රමයකි. මෙය කෙරෙනුයේ ඉඩෝර කාලයේ දී වැවක ප්‍රධාන ප්‍රදේශයක පිහිටි කුඹුරු අර්ධ වශයෙන් බෙදාදීම ය. සමස්ත ප්‍රධාන ප්‍රදේශය වගා කිරීමට ජලය ප්‍රමාණවත් නොවන විට මෙම ක්‍රමය භාවිත කෙරේ.

නිගමනය:

ප්‍රදේශීය මිනිසුන්ට අයිති ස්වදේශීය ඥානයෙන් උගත යුතු කරුණු බොහොමයක් ඇති බව බෙහෙවින් පැහැදිලි ය. සියලු ම ශාස්ත්‍රඥයන්, ප්‍රතිපත්ති සම්පාදකයන්, සැලසුම්කරුවන් විසින් වඳවීමේ තර්ජනයට ලක් ව ඇති මෙම මිල කළ නොහැකි දැනුම් නිධානයට මීට වඩා විශාල අවධානයක් යොමු කළ යුතු ය. අප සම්මත මාරුවීම් තාක්ෂණ මාර්ගයෙන් බැහැර අන්තඃක්‍රියා තාක්ෂණ සංවර්ධනය දෙසට ගමන් කරන්නේ නම් අප සියලු දෙනාට ම ස්වදේශීය ඥානයේ ගුරුවරුන් වන අප ගේ ගම් මට්ටමේ ගැමියන් ගෙන් බොහෝ කරුණු උගත හැකි ය.

මූලාශ්‍රය:

Appleton, H. (1993) Women: Invisible technologists Appropriate Technology 20(2):1-5.

Brouwers, J.H.A.M. (1993) Rural people's response to soil fertility decline: The Adja case (Benin), Wageningen Agricultural University Papers 93-4.

Ellen, R. and H. Harris (1996) Concepts of Indigenous Environmental Knowledge in Scientific and Development Studies Literature – A Critical Assessment. Draft Paper Presented at East-West Environmental Linkages Network workshop 3,Canterbury.

Eyford, G. (1990) Cultural Dimensions of learning International Review of Education, UNESCO, Pp 197-200.

Fernandez, M.E. (1994) Gender and Indigenous knowledge. Indigenous Knowledge & Development Monitor 2: 6-7.

Flavier, J.M. (1995) The regional program for the promotion of Indigenous Knowledge in Asia In. D.M. Warren, L.J. Slikkerveer and D. Brokensha (Eds.) The Cultural Dimension of development: Indigenous Knowledge Systems.London, Intermediate Technology Publications. Pp 479-487.

Grenier, L. (1998) Working with Indigenous Knowledge – A Giude for Researchers,IDRC, Ottawa.

Haverkort, B. and D.M. Millar (1994) Constructing diversity: The active role of rural people in maintaining and enhancing biodiversity. Etnoecologia 2: 51-63.

Larson, J. (1998) Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in South Africa,World Bank Discussion Paper No. 3, Washington D.C., World Bank.

Mathias, E (1995) Framework for enhancing the use of Indigenous Knowledge,Indigenous Knowledge & Development Monitor 3: 3-4.

Mishra, S. (1994) Women's Indigenous Knowledge of forest management in Orissa (India). Indigenous Knowledge & Development Monitor 2: 3-5.

Obomsawin, R. (1988) First Nations Jurisdiction over Education, Assembly of First Nations, Ottawa

Posey, D. A. (1995) Nature and indigenous guidelines for new Amazonian development strategies: Understanding biological diversity through etnoecology. In. J. Hemming (Eds.) Change in the Amazon Basin.Manchester, Manchester University Press. Pp 156-181.

Quiroz, C. (1996) Farmer experimentation in a Venezuelan Andean region. In. D.M. Warren, S. Fujiska and G Prain (Eds.) Indigenous Experimentation and Cultural Diversity. London, Intermediate Technology Publications. Pp 46-63.

Rajasekaran, B., D.M. Warren and S.C. Babu (1991) Indigenous natural-resource management systems for sustainable agricultural development – A global perspective Journal of International Development 3 (1): 1-15

Shiva, V. (1993) Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology. London, Zed Books.

Slikkerveer, L.J. (1989) Changing values and attitudes of social and natural scientists towards indigenous peoples and their knowledge systems. In. D.M. Warren, L.J. Slikkerveer and S.O. Titilola (Eds.) Indigenous Knowledge Systems: Implications for Agriculture and International Development, Studies in Technology and Social Change, No 11. Ames, Iowa State University. pp. 121-137.

Warren, D.M. (1989) The impact of nineteenth century social science in establishing negative values and attitudes towards indigenous knowledge systems. In. D.M.Warren, L.J. Slikkerveer and S.O. Titilola (Eds.) Indigenous Knowledge Systems: Implications for Agriculture and International Development, Studies in Technology and Social Change, No 11. Ames, Iowa State University pp.171-183.

Warren, D.M. (1991) Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development.World Bank Discussion Papers No. 127. Washington, D.C. The World Bank.

Warren, D.M. and B. Rajasekaran (1993) Putting local knowledge to good use.International Agricultural Development 13 (4): 8-10.

මීගමු, තොම්සන් ප්‍රනාන්දු ශාන්තිකර්ම ශිල්පියාගේ
ප්‍රධානත්වයෙන් පැවති පහතරට ශාන්තිකර්ම අවස්ථාවක්

03 ශාන්තිකර්ම හා අභිචාරයන්හි චිකිත්සීය පදනම

ආයුර්වේද වෛද්‍ය, ආචාර්ය, ආර්. ඒ. ආර්. පී. සුසන්ත

හැඳින්වීම

අතීතයේ ජීවත් වූ මිනිසාට ගැටලු ඇති වූ සාධක කීපයකි. දේශගුණය, ඇත පෙනෙනා ග්‍රහ වස්තු, නොපෙනෙන බලවේග හෝ තම මියගිය ඥාතීන් ගේ මළ ගිය ආත්ම යන හොඳ හා නරක බලවේග මිනිසා වෙත ඇති කරන බලපෑම් ආදිය යි. මේ සියල්ලේ පාලකයා ලෙස මිනිසා විසින් තෝරාගනු ලැබූවෝ දෙවියෝ ය. දෙවියන්ට විරුද්ධ බලවේගය ලෙසින් යකුන්, ප්‍රේතයන් ආදි නොයෙක් බලවේග මිනිසා විසින් තෝරා පත් කරගනු ලැබිණ. එසේ මිනිසාට හොඳ හෝ නරක බලපෑම් ඇති කරන්නා වූ ප්‍රධාන බලවේග තුනක් මිනිසා විසින් හඳුනාගන්නා ලදී (කාරියවසම්, 1987, 325).

1. දෙවියෝ
2. යක්කු
3. ග්‍රහයෝ

හොඳ බලවේග මඟින් හොඳ ඵලත්, නරක බලවේග මඟින් නරක ඵලත් ඇති කරන බැවින් හොඳ බලවේග මිනිසා ගේ යහපත, අභිවෘද්ධිය සාක්ෂාත් කරගැනීමට හේතු කාරක වන බවත් පිළිගත් ආදි මිනිසා නරක බලවේග හේතුවෙන් තම අයහපත විනාශය ඇති කරවන බවත් සිතී ය. මේ නිසා නරක බලවේග හේතුවෙන් පුද්ගල කය සහ මනස පීඩාවට පත්වන අතර, කෘෂිකාර්මික කටයුතු අඩාල වන බව මොවුන් විසින් නිරීක්ෂණය කර ඇත. එම නිසා මේ සියල්ලට විසඳුම් ලෙස දෙවියන්, ග්‍රහයන් සහ යක්ෂයන් උදෙසා නොයෙකුත් පුද පූජා සිදු කරනු ලැබූ අතර, නීරෝගී ව කෘෂිකර්මයේ යෙදීම මෙහි අරමුණ විය. පුද්ගලයා කායික ව පමණක් නො ව මානසික ව ද රෝගී වන බවත් මේ අනුව ආදි මිනිසා නරක බලවේග විසින් මිනිසාට

ඇති කරන්නා වූ ගැටලුවලින් ආරක්ෂා වීම සඳහා දෙවියන් සතුටු කිරීම, ග්‍රහ බලපෑම්වලින් ආරක්ෂා වීම සහ යකුන් ගෙන් ආරක්ෂා වීම උදෙසා එම බලවේග සඳහා නොයෙක් බලි බිලි පූජා ආදිය පවත්වන්නට යෙදුණි. මේවා එම ආදි මිනිසා ගේ සංස්කෘතියට ඇතුළු වූ අතර, පසු ව ක්‍රමයෙන් සංස්කෘතිකාංග ලෙසින් වැඩි දියුණුවට පත් විය (කාරියවසම්, 1987, 325).

මේ සියල්ල විශ්වාස පද්ධතියක් මූලික කොට ඇති වූ අතර, එම විශ්වාසයන්ට අනුව හොඳ බලවේග මෙහෙයවන්නෝ දෙවියෝය. දෙවියන් සතුටු කිරීමෙන් දෙවියන් ගේ උපකාරය ලැබිය හැකි ය. දෙවියන් කෝප කිරීමෙන් දෙවියන් ගේ ඇල්ම බැල්ම නැති වී ගොස් යක්ෂ බලපෑමට නතු වේ. එය පුද්ගලයා පෙළන නොයෙක් ගැටලු ඇති කරන්නක් වේ. ග්‍රහයන් දේශගුණය හා කායික හා මානසික නීරෝගී බව සඳහා හේතු වන බවත්, ග්‍රහයන් ගේ නොයෙක් අහිතකර බලපෑම් හේතුවෙන් පුද්ගලයා රෝගී වන බවත් ස්වභාව ධර්මයේ ගැහැට විඳින්නට වන බවත් මිනිසා අවබෝධ කරගැනීමේ ප්‍රතිඵලය වූයේ මෙම පුද පූජා තව තවත් වැඩි දියුණු වීම සඳහා හේතු වීම යි. ඒ අනුව පුද්ගලයාට ඇති වන නොයෙක් කායික මානසික රෝග සඳහා ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී දෙවියන් උදෙසා පුදපූජා පැවැත්වීමෙන් නීරෝගී කයක් සහ මනසක් ඇති කරගැනීමත්, කෘෂිකාර්මික කටයුතුවල දී දෙවියන් ගේ උපකාරයෙන් යහපත් කාලගුණික තත්ත්වයක් පවත්වා ගැනීමත් සඳහා සුදුසු කල දෙවියන් උදෙසා නියමිත පුද පූජා පැවැත්වීම කෙරෙහි ඔවුහු යෙදවූහ. යකුන් සහ ග්‍රහයන් උදෙසා ද නොයෙක් පුද පූජා වත්පිළිවෙත් නියමිත කාලයේ සිදු කිරීම එම බලවේගවල අයහපත් ක්‍රියාකාරිත්වයෙන් තොර ව සිටීමට හේතු වන බවත්, මේ අනුව අවබෝධ කරගත් මිනිසා නිරන්තර ව අවශ්‍ය තැන දී මෙම පුද පූජා වත්පිළිවෙත් සිදු කළ බව පෙනේ (ගුණසිංහ, 2012, 03).

මිනිසා පෙළන රෝග ක්‍රම කිහිපයකින් ඇති වේ. රෝගග්‍රස්ථ වන ස්ථානය අනුව රෝග වර්ග තුනකි (Sirinivasa Rao, Pedaprolu, 2007, 26). කයට ඇති වන රෝග, මනසට ඇති වන රෝග හා කායික රෝග වුවත් මානසික මූලයක් හේතුවෙන් ඇති වන මනඃකායික රෝග යන අවස්ථා ප්‍රධාන රෝග කාණ්ඩ යටතට ගත හැකි ය (Sirinivasa

Rao, Pedaprolu, 2007, 26). කයට ඇතිවන රෝග සඳහා ප්‍රතිකාර කිරීමට ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමය ඇති අතර නූතනයේ ආයුර්වේදයට අමතර ව බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රම ද බෙහෙවින් දියුණු වී ඇත. මානසික රෝග සඳහා ද ආයුර්වේද මෙන් ම බටහිර වෛද්‍ය ක්‍රම මඟින් ප්‍රතිකාර කිරීමේ හැකියාව ඇත. මනඃකායික ගැටලු හුදෙක් මානසික හේතු මත ඇති වන කායික රෝග ය. ඒ සඳහා ඖෂධ නම් භෞතික ශාකමය හෝ පාර්ථිව මෙන් ම කෘත්‍රිම රසායන ද්‍රව්‍ය උපයෝගයෙන් කෙරෙන ප්‍රතිකාරවලට අමතර ප්‍රතිකාර ක්‍රමවේදයක් මනඃකායික ගැටලු විසඳීමේ දී අවශ්‍ය වන බව පැහැදිලි ය.

බටහිර වෛද්‍යවිද්‍යාවේ රෝග කාණ්ඩ කිරීමේ දී මනඃකායික රෝග සහ ගැටලු පිළිබඳ සිදු කරන පරීක්ෂාවල දී බොහෝ විට එම කාණ්ඩයේ රෝග පැහැදිලි හේතුවක් දැක්විය නොහැකි රෝග ලෙස හඳුන්වා දෙයි. එනම් මෙම රෝග පිළිබඳ බටහිර වෛද්‍යවිද්‍යාව එතරම් කරුණු තව ම සොයා ගෙන නොමැත. ආයුර්වේද වෛද්‍යවිද්‍යාව ප්‍රධාන අංග අටකින් සමන්විත ය. එය අෂ්ටාංග ආයුර්වේදය නමින් හඳුන්වයි. අෂ්ටාංග ආයුර්වේදයේ අංග අටෙන් එකකි, භූතවිද්‍යාව (Srikantha, 5). බෙහෙවින් යටපත් වී ඇති භූතවිද්‍යා ක්ෂේත්‍රය වෙන ම වෛද්‍යවිද්‍යාවක් තරමට දියුණු ලක්ෂණවලින් යුක්ත වූවකි. එහෙත් අද එහි භාවිතය ඉතා සීමිත ය. මනෝකායික ගැටලු සඳහා ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී මෙම භූතවිද්‍යා අංශය ඉතා විශාල මෙහෙයක් සිදු කරයි. තව ද ආයුර්වේද ප්‍රතිකාර වර්ගීකරණයේ එක් ප්‍රධාන ප්‍රතිකාර කාණ්ඩයක් ලෙස දෛවව්‍යාපාශ්‍ර චිකිත්සා දක්වයි (Charaka Samhitha, Suthra, 10.54.). මෙම කාණ්ඩයේ රෝග බොහෝ විට මනඃකායික ගැටලු හෝ රෝග බව පෙනේ. මේ අනුව අෂ්ටාංග ආයුර්වේදය ප්‍රධාන භූතවිද්‍යාව හෝ දෛවව්‍යාපාශ්‍ර චිකිත්සා කාණ්ඩයට අයත් ප්‍රතිකාර අතර ශාන්තිකර්ම හා අභිචාර ද වන බව අෂ්ටාංගහෘදය, චරකසංහිතාව හා සුශ්‍රැතසංහිතාවට අනුව පැහැදිලි ය (Sirinivasalu, 2009:48).

ශාන්තිකර්මයේ ආරම්භයට හේතු වන්නට ඇත්තේ මිනිස් මනස තුළ ඇති වන ප්‍රධාන චිත්තවේගාවලියකි. එනම් භීතිය යි. භීතිය නම් මානසිකභාවය ඇති වන්නේ තමනට නුහුරු නුපුරුදු යම් සංසිද්ධියකට මුහුණ දීමට සිදු වීමෙනි. තමා සමඟ එකට ජීවත් වූ යමෙක් මරණයට පත් වූ විට එම පුද්ගලයා තමනට කෙතරම් ප්‍රිය

කෙනකු වුවත් ඔහු හෝ ඇය ගේ මළ ගිය ආත්මය තමා සොයා පැමිණෙතියි මිනිසා බිය විය. එමෙන් ම එම ආත්මය තමනට යම් නපුරක් කරති යි ද සිතීය. මෙයින් ගැලවීමට යාමේ දී ශාන්තිකර්ම, බලි තොවිල් බිහි වන්නට ඇත. වසර 80000 පෙර විසූ මිනිසා ද නොයෙක් ආකාරයේ ප්‍රාථමික ශාන්තිකර්ම හෝ අභිචාර යැයි අනුමාන කළ හැකි ක්‍රියාවල නියැලී ඇති බවට ආදි සොහොන් බිම්වලින් සාධක සොයාගෙන ඇත.

පුරාණ වෛද්‍යකර්ම ද මේ අනුව මිනිසා ගේ නොයෙක් ගැටලු, කායික රෝග සඳහා ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී නොපෙනෙන බලවේග මගින් මේවා ඇති කරතැයි සිතා පුද පූජා ආදි උපක්‍රම රෝග සමනය සඳහා යොදාගන්නට ඇත. එහි ක්‍රමික විකාශය ශාන්තිකර්ම දක්වා දිවෙන්නට ඇත. මෙසේ මළවුන් පිදීමෙන් ආරම්භ වූ ශාන්තිකර්ම පසු කලෙක නොයෙකුත් දෙවි-දේවතාවන්, යකුන් හා ග්‍රහ වස්තූන් උදෙසා ද පැවැත්වීමට කටයුතු කරනු ලැබිණ. මෙලෙස ශාන්තිකර්ම පෘථුල අර්ථයෙන් භාවිත වන්නක් බවට පත් විය. ක්‍රමයෙන් දැනුමෙන් උසස් තත්ත්වයට පත් වූ මිනිසාට මෙම උපක්‍රම නොයෙක් අයුරින් පරීක්ෂාවට භාජනය කරමින් ක්‍රමවත් ව සැකසීම හා ඒවා ලේඛනගත කිරීම මගින් ශාන්තිකර්ම ක්‍රමානුකූල ආකාරයෙන් සිදු කිරීමටත් ඒවායෙන් නොයෙක් වෛද්‍ය හා වෛද්‍ය නොවන ප්‍රයෝජන ගැනීමටත් හැකි විය (හෙට්ටිආරච්චි, 1955, 535).

අභිචාර හා ශාන්තිකර්ම

අභිචාර යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ මිනිසාට මිතුරු හොඳ බලවේගවල පිහිට හා ආරක්ෂාව පතා සිදු කරන භූතවිද්‍යාත්මක පිළිවෙත් සහ මිනිසාට සතුරු බලවේගයන්හි විනාශය පතා සිදු කරන භූතවිද්‍යාත්මක පිළිවෙත් ය. ශාන්තිකර්ම හා යාග හෝම වැනි දෑ මෙයට අයත් ය. සතුරන්ට විනාශය පතා කෙරෙන භූතවිද්‍යාත්මක පිළිවෙත් අශුභ අභිචාර වන අතර ශුභ අභිචාර වන්නේ මිතුරු බලවේගයන්හි ආශීර්වාදය පතා කෙරෙන පිළිවෙත් ය (ගුණසිංහ, 2012, 03). ශාන්තිකර්ම යන පදයට විවිධාර්ථ සැපයීමට හැකි ය. ඒ පිළිබඳ සොයාබැලීමේ දී ගම් ධාතුවෙන් නිපන් ශාන්ති ශබ්දයෙන් කාම ක්‍රෝධාදි සිතුවිලි දිනීම, පස්කම් විෂයන් ගෙන් මනස මුදවා

ගැනීම, උවදුරු දුරලීම, වැළැක්වීම යන අර්ථ මෙහි නිරූපණය වේ (තර්කවාචස්පති, තාරානාථ, ශබ්දස්තෝමනිධි, 1868). ශාන්තිය, සහනය, සංහිඳියාව, අස්වැසිල්ල, සඳහා සමය සමයාන්තර සහ සම්ප්‍රදායගත ඉගැන්වීම් සහ පිළිගැනීම් මත සැකසුණු ක්‍රියාකාරකම් පද්ධතියක් නොහොත් යාග හෝම පූජා විධි හා අභිචාර විධි සමූහයක් ශාන්තිකර්ම වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ (සෝරත, 1987, 199). එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍රයන් ගේ අදහසට අනුව ශාන්තිකර්ම යනු අචේතනික ප්‍රාකෘතික වස්තූන් කෙරෙහි සචේතනික ගුණය හා දේවත්වය ආරූඪ කළ ප්‍රාග් විද්‍යාත්මක යුගයේ මිනිසා එම දෙවිවරුන්ට පුද පූජා පවත්වා ඔවුන් ගේ ගුණ ගායනය කොට ඉඩෝර, ගංවතුර, දුර්භික්ෂ, වසංගත යනාදිය මග හරවාගත හැකි යැ'යි සැලකීමකි. මෙවැනි අනර්ථදායක සිදුවීම් වළක්වාගැනීම සඳහා දෙවිවරුන් විෂයෙහි මිනිසා නිරතුරු බැගෑපත් ලෙස යාග හෝම කළ යුතු විය (සරච්චන්ද්‍ර, 1968, 6-10).

ශාන්තිකර්ම පැවැත්වීමේ අරමුණු බොහෝවකි. එනම් නොලත් දේ ලබාගැනීම, ලත් දේ වැඩි දියුණු කරගැනීම, ආරක්ෂා කරගැනීම, අශුභ හානි ශුභ සාධනය, අනිෂ්ට විඝාතය, අභීෂ්ට සිද්ධිය ආදි නන් වැදෑරුම් අරමුණු හේතුවෙන් ශාන්තිකර්ම පවත්වනු ලබයි. ඒ අනුව ශාන්තිකර්ම වනාහී ශ්‍රේෂ්ඨ සංස්කෘතික මෙන් ම ඓතිහාසික දායාදයකි. මේ අනුව ඉෂ්ටාර්ථ ශුභ සාධනය ශාන්තිකර්මයේ මුඛ්‍ය අරමුණ බව පැහැදිලි ය (Hobel, Adamson,1958 : 187, 351).

සිංහල ශාන්තිකර්ම ඉතා විචිත්‍ර පදනමක වර්ගීකරණයක් පෙන්වයි. ශාන්තිකර්ම වර්ග කිරීමේ දී ප්‍රධාන බෙදීම් දෙකක් දක්නට ලැබේ.

1. පූජාවට ලක්වන දෙය හෝ පුද්ගලයා නැතහොත් පූජාවට බඳුන් වන්නා අනුව වර්ග කිරීම. මේ අනුව කොටස් තුනකට ශාන්තිකර්ම බෙදා දැක්විය හැකි ය.

    1) යකුන් මුල් කරගෙන කරනු ලබන තොවිල්
    2) දෙවියන් මුල් කරගෙන කරනු ලබන මඩු ස්තෝත්‍ර
    3) ග්‍රහයන් මුල් කරගෙන කරනු ලබන බලි හා ශාන්තිකර්ම (කාරියවසම්, 1987, 325).

2. ශාන්තිකර්මය සිදු කරන ප්‍රදේශය අනුව සිදු කරන වර්ග කිරීම්. මෙය ද ආකාර තුනකි.

    1) උඩරට ශාන්තිකර්ම
    2) පහතරට ශාන්තිකර්ම
    3) සබරගමු ශාන්තිකර්ම (කෝට්ටගොඩ, 2003, 25).

මේ අනුව ඉහත ආකාර සියල්ල නැවත මෙසේ උදාහරණ සහිත ව විග්‍රහ කළ හැකි වේ. උඩරට ශාන්තිකර්ම අතර දෙවියන් උදෙසා සිදු කරන ශාන්තිකර්ම ලෙස (දේව තොවිල්) කොහොඹා කංකාරිය නම් කළ හැකිය. උඩරට දී යකුන් උදෙසා සිදු කරන්නේ (යක් තොවිල්) කඩවර සමයම හා දෙවොල් භාගය යි. බලි යාගය සිදු කරන්නේ උඩරට ග්‍රහ තොවිල් හෙවත් උඩරට ග්‍රහයන් උදෙසා ය.

පහතරට ශාන්තිකර්ම ද ඉහත ආකාරයට ම කාණ්ඩ තුනකට බෙදා දැක්විය හැකි අතර, දේව තොවිල් ලෙස දෙවොල් මඩු, ගම් මඩු, මල් මඩු, පූනා මඩු, ගිනි මඩු දැක්විය හැකි අතර, යක් තොවිල් ලෙස සන්නි යකුම, රට යකුම, හූනියම් කැපිල්ල, මහසොහොන් සමයම, කුමාර සමයම, ගොපලු සමයම ආදිය පෙන්වාදිය හැකි ය. ග්‍රහ තොවිල් වන්නේ බලි යාග, ග්‍රහ පූජා, ග්‍රහ ශාන්ති ආදිය යි.

සබරගමු ශාන්තිකර්ම ද මේ ආකාරයෙන් ම වර්ගීකරණය කළ හැකි ය. දේව තොවිල් පහන් මඩු, හැල්ලුම් මඩු හා කිරි මඩු උදාහරණ සහිත ව දැක්විය හැකි ය. යක් තොවිල් වර්ග ද කීපයකි. එනම් ඉරමුදුන් සමයම, දහ අට සන්නිය, මංගල සමයම, දේව තොවිලය ලෙසිනි. ග්‍රහ තොවිල් වන්නේ, බලි යාග සහ ග්‍රහ පූජා යි.

දහ අට සන්නිය

''සන්නි යකුම, සන්නි සමයම නැතහොත් දහ අට සන්නිය යන නම්වලින් ද හඳුන්වන මෙම ශාන්තිකර්මය සන්නි යකුන් ගෙන් ඇතිවන දෝෂාන්ධකාරයන් ගෙන් ආරක්ෂාවීම උදෙසා පැවැත්වෙන්නකි'' (කෝට්ටගොඩ, 2003, 156).

සන්නියකුම ශාන්තිකර්මය සිදු කරනු ලබන්නේ රාජමුළු සන්නි යක්ෂයා සහ දහ අටක් වූ ඔහු ගේ පිරිවර විසින් ඇති කරනු ලබන අපල උපද්‍රවවලින් ආරක්ෂාවක් ලබාගැනීම උදෙසා ය. මෙම යකුන් දහ අට දෙනා සහ ආයුර්වේදයේ සඳහන් සන්නි රෝග අතර සම්බන්ධතාවක් පෙන්වාදිය හැකි ය. සන්නි යකුනට දොළ බිලි, පුද පූජා පැවැත්විය යුතු ආකාරය සන්නි යකුම ශාන්තිකර්මයෙන් පෙන්වා දේ (කෝට්ටගොඩ, 66).

ආයුර්වේදයේ අංග අටෙන් එකක් වූ භූතවිද්‍යාව ද සන්නි රෝග පිළිබඳ චිකිත්සා සිදු කරන වෛද්‍යවිද්‍යාත්මක ප්‍රවේශයකි. භූතවිද්‍යා නියමයනට අනුව දේවතා, අසුර, ගාන්ධර්ව, යක්ෂ, රාක්ෂ, පිසාච ආදීන්ට ආවේණික ගති සිරිත්, ප්‍රිය මනාප ආහාර, බැල්ම හෙළන වේලාව, දොළ ලබා ගන්නා කාල සීමාව, අධිගෘහීත ස්ථාන, රූචි වර්ණ, විමාන, වාහන, උත්පත්ති ආදි ලක්ෂණ රාශියක් ඇත්තා සේ ම ඔවුන් විසින් ඇති කරනු ලබන උවදුරු හා ඒවාට එරෙහිව ගත යුතු ක්‍රියාමාර්ග ද ඇත.

දහ අට සන්නියට අයත් සන්නි යකුන් විවිධ ප්‍රදේශවල විවිධාකාරයෙන් ප්‍රචලිත ව ඇතත් බහුල ව භාවිත වන සන්නි යකුන් දහ අට දෙනා මෙසේ ය. 1. භූත සන්නිය, 2. අභූත සන්නිය, 3. අමුක්කු සන්නිය, 4. වෙඩි සන්නිය, 5. වාත සන්නිය, 6. බිහිරි සන්නිය, 7. කන සන්නිය, 8. පිත් සන්නිය, 9. ගොලු සන්නිය, 10. කෝල සන්නිය, 11. මූර්තු සන්නිය, 12. දෙමළ සන්නිය, 13. නාග සන්නිය, 14. කොර සන්නිය, 15. ගිනිජල් සන්නිය, 16. ගුල්ම සන්නිය, 17. ජල සන්නිය, 18. දේව සන්නිය

තවත් වඩාත් ප්‍රචලිත විග්‍රහයකට අනුව සන්නි දහ අට මෙසේ ය. එනම්, 1. බීත සන්නිය, 2. බූත සන්නිය, 3. අබූත සන්නිය, 4. ඔල්මාද සන්නිය, 5. කාල සන්නිය, 6. ජල සන්නිය, 7. දේව සන්නිය, 8. දෙමළ සන්නිය, 9. නාග සන්නිය, 10. බිහිරි සන්නිය, 11. මරු සන්නිය, 12. වාත සන්නිය, 13. ඇවුලුන් සන්නිය, 14. වෙවුලුන් සන්නිය, 15. ගුල්ම සන්නිය, 16. වෙඩි සන්නිය, 17. කන සන්නිය, 18. ගිනි සන්නිය ලෙසිනි. මෙම විග්‍රහයට කෝල සන්නිය ඇතුළත් වී නැත (කාරියවසම්, 1985, 157).

දහ අට සන්නියේ දී විග්‍රහ වන සන්නි රෝග

සන්නි රෝග යනු සිහි මඳවීමකි. මොළයේ රුධිර ගමනාගමනයට බාධා ඇති වීම, මොළයේ ක්‍රියාකාරිත්වයට අවශ්‍ය රුධිරය මඳවීම, විෂබීජ ක්‍රියාකාරිත්වය හේතුවෙන් ස්නායු පද්ධතියේ සංඥාවාහී හා චේෂ්ටාවාහී යන ස්නායු අකර්මණ්‍ය වීම, මේ හේතූන් නිසා සිදුවන වා, පිත්, සෙම් ප්‍රකෝප වී සිහි මඳවීම, විකාර බස් දෙඩීම, දිව කෙටිවීම, ශරීරාභ්‍යන්තරයේ පේශී හැකිළීම, උෂ්ණය අඩු වැඩිවීම යන රෝග ලක්ෂණ ද ඇති විය හැකි ය. සිහි මඳ වූ රෝගියකුට මුඛයෙන් ඖෂධ පෙවීම අනතුරුදායක බැවින් කන්වලට තෙල් වත් කිරීම, ශරීරයේ තෛලාභ්‍යංගය, ඖෂධීය දුම් ඇල්ලීම, යන්ත්‍ර මන්ත්‍රවලින් ප්‍රතිකාර කිරීම සහ අනුලෝමන බෙහෙත් දීම හා පිත් සෙම් සමන බෙහෙත් දීම ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමයට අනුව සිදු කෙරේ. සන්නි රෝගවල දී ආතුරයා සුවපත් කිරීම පිණිස ආයුර්වේද වෛද්‍ය කර්මයේ දී වෛද්‍යවරයා භාවිත කරන්නේ ඖෂධ, තෙල්, කසාය, ගුලි කල්ක ආදිය යි. ඇදුරෝ ඖෂධ භාවිත නොකළත් රඟ මඬල, වීදි හා පිදේනි තටු ආදි සැරසිලි සහ ශබ්දය ද කවි ගායනා ආදි උපදේශන ක්‍රම මඟින් තුන් දොස් සමනය කරති (අමරසේකර, 2014,405).

භූතවිද්‍යා නියමයනට අනුව සන්නි රෝග දක්වන ජයසේන කෝට්ටගොඩ මෙසේ එම රෝග ගොනු කරයි. උගුර වනවීම, උගුරේ සෙම් ගෙඩි හට ගැනීම, සන්ධිපත් රිදීම, ඇස් රක්ත වර්ණ වීම, අත් පා කොරවීම, උණ ගැනී වෙව්ලීම, සීතල වී වෙව්ලීම, බඩේ රෝග, ඇඟේ ගඩු නැඟීම, ඔල්මාදය, වන පිළිකා ඇතිවීම, ඇස් කන් දුර්වල වීම ආදිය සන්නි රෝග යි. මායන් දහ අටක්, ජ්වර දහ අටක්, කෝල දහ අටක්, වලිප්පු දහ අටක්, ගුල්ම දහ අටක් ආදි වශයෙන් එක් එක් රෝගයෙන් දහ අටක් ලෙස ඇති වන බව දැක්වේ (කෝට්ටගොඩ , 2003,156).

දහ අට සන්නිය පිළිබඳ විද්‍යාත්මක ලෙස විග්‍රහ කිරීමේ දී පෙනීයන්නේ සන්නි දහ අට මඟින් නොයෙක් රෝග කාණ්ඩ දහ අටක් නිරූපණය වන බව යි. එම රෝග කාණ්ඩ දහ අට මෙසේ දැක්විය හැක (තෙන්නකෝන් සහ ගමගේ, 2009, 212-213).

1. අමුක්කු සන්නියේ දී වමනය ඇති කරන ආමාශයික රෝග පිළිබඳ සාකච්ඡා වේ.
2. අභූත සන්නිය මඟින් උන්මාදය නිරූපණය වන අතර භූත බැල්මක් රහිත මානසික උන්මාද මේ මඟින් විග්‍රහ වේ.
3. භූත සන්නිය යනු භූත බලපෑමක් සහිත උන්මාදය යි.
4. බිහිරි සන්නියෙන් බිහිරි බව නියෝජනය වේ.
5. දේව සන්නිය වසංගත රෝග පිළිබඳ විග්‍රහය යි.
6. ගිනිජාල සන්නිය මඟින් නිරූපණය වන්නේ අධික ලෙස ජ්වරය ඇති කරන මැලේරියා වැනි තත්ත්වයි.
7. ගොළු බව ගොළු සන්නියෙන් නිරූපණය වේ.
8. ගුල්ම සන්නිය පණු රෝග හා ආමාශයික රෝග නියෝජනය කරයි.
9. ජල සන්නිය මඟින් නිරූපණය වන්නේ කොළරාව වැනි බුරුල් ලෙස මළපහවීම ඇති කරන රෝග යි.
10. කන සන්නිය නම් අන්ධ භාවය යි.
11. කොර සන්නිය ලෙස විග්‍රහ වන්නේ අංශභාගය වැනි ස්නායු රෝගී තත්ත්වයන් ය.
12. මරු සන්නියෙන් මානසික විපරීතභාවය හා මරණය නිරූපණය වේ.
13. නාග සන්නිය බොහෝ විට සර්පයන් සිහිනෙන් දැකීම ද නපුරු හීන පෙනීම ද විස්තර වේ.
14. පිස්සු සන්නිය යනු තාවකාලික උන්මාදය යි.
15. පිත් සන්නිය ලෙස හඳුන්වන්නේ පිත්තාශය ආශ්‍රිත රෝග හෝ පිත් අධිකභාවය හේතුවෙන් ඇතිවන රෝග යි.
16. ශ්ලේෂ්ම සන්නිය යනු සෙම හා අපස්මාරය ඇති කරවන තත්ත්වයකි.
17. වාත සන්නිය නම් සන්ධි ප්‍රදාහය ආශ්‍රිත රෝග යි.
18. ගෙඩි සන්නියේ දී චර්ම රෝග නියෝජනය වේ. ගෙඩි, බිබිලි ආදි චර්ම රෝග මේ යටතට ගැනේ.

සන්නි යකුමේ දී භාවිත වන වෙස් මුහුණු 18 මඟින් දහ අට සන්නියේ විග්‍රහ වන සන්නි රෝගයන්හි ලක්ෂණ ඉතා අපූරුවට පෙන්වාදිය හැකි ය. ඒ අනුව, (De Silva & Bailey, 2006 : 1327)

1. ඉදිරියට නෙරාගිය දිවක් සහිත කොළ පැහැති වෙස් මුහුණු මගින් වමනය ඇති කරන ආමාශයික රෝග, ආහාර මාර්ග පද්ධතියේ රෝග සහ ඒ ආශ්‍රිත පණු රෝග නිරූපණය වේ.
2. නොයෙක් පණු රෝග නියෝජනය වෙස් මුහුණු අවපැහැ ගැන්වූ ආකාරයක් නැතහොත් සුදුමැලි බවක් දිස් වේ. එය නිරක්තිය නැතහොත් ලේ හිඟකම පෙන්වයි.
3. මානසික ආබාධයන් නිරූපණය කරන වෙස් මුහුණු තුළින් පැහැදිලි ලෙස මානසික රෝගියකු ගේ විපරීත මානසිකභාවය පෙන්වයි.
4. බිහිරි බව නිරූපණය කරන වෙස් මුහුණේ අඩක් නාග රූපයකින් ආවරණය වන පරිදි නිර්මාණය වී ඇත. පුරාණ ගැමි විශ්වාසය අනුව නාගයා නිරූපණය කරන්නේ බිහිරි බව යි. එනම් නාගයා බිහිරි සතකු බව පිළිගැනීම යි.
5. ගොළු බව නිරූපණය වීමේ දී වෙස් මුහුණෙහි මුව වඩා පුළුල් ලෙස නිර්මාණය කරයි. පළල් මුව වඩාත් විවර වූ සෙයක් දිස්වන අතර ඒ තුළ දත් නොමැති බව ද පෙනෙයි.
6. අන්ධ බව නිරූපණය වන්නේ වෙස් මුහුණෙහි දෙනෙත නොමැතිව නිර්මාණය කිරීමෙනි.
7. දේව සාපයක් හේතුවෙන් ඇති වන විශාල වසංගත රෝග නිරූපණයේ දී හිස් පළඳනාවක් සහිත ව වෙස් මුහුණ නිර්මාණය කරයි.
8. චර්ම රෝග නිරූපණයේ දී සම මත විසර ගෙඩියක් මගින් පෙන්වාදෙයි. එසේ නොමැති නම් මුහුණ මත සැරව ගෙඩියක් මගින් ද චර්ම රෝග නිරූපණය කරයි.
9. මැලේරියා වැනි අධික උණ රෝගීන් නිරූපණය සඳහා තද රතු පැහැ ගැන්වූ වෙස් මුහුණෙහි නළලත ප්‍රදේශයෙන් ගිනි දැල් නික්මෙන අයුරින් නිර්මාණය කර ඇත.

10. අංශභාග රෝගීන් නිරූපණය සඳහා වෙස් මුහුණෙහි පැත්තක් ඇද ව නිර්මාණය කරයි.
11. අක්මාව හෝ පිත්තාශය ආශ්‍රිත රෝග වන සෙංගමාලය වැනි තත්ත්ව නිරූපණය සඳහා නිර්මාණය වන වෙස් මුහුණ කහ පැහැයෙන් නිර්මාණය කරයි. එනම් බිලිරුබින් (Bilirubin) වර්ණකය වැඩි වීමේ තත්ත්වය නිරූපණය සඳහා ය.

වෛද්‍යාවිද්‍යාවේ හඳුනාගැනෙන ලක්ෂණ පවා මෙලෙස සියුම් ව වෙස් මුහුණු තුළින් නිරූපණය වන බව මේ අනුව පෙනේ.

ශාන්තිකර්ම හා අභිචාර චිකිත්සාවේ චිකිත්සීය මූලධර්ම

මෙම මූලධර්ම නාට්‍ය හා රංගකලාවේ පවතින මනෝවිද්‍යාත්මක, ආයුර්වේදාත්මක, ආගමික, සමාජීය, මෙන් ම චිකිත්සාමය සාධක ලෙස වෙන් වෙන් වශයෙන් අධ්‍යයනය කළ හැකි ය. ස්වස්ථ පරායණ හා ආතුර පරායණ යනුවෙන් ආයුර්වේදයේ පරමාර්ථ දෙකකි. ස්වස්ථ පරායණ නම් ආහාර, ව්‍යායාම සහ ධර්ම, අර්ථ, කාමාදි උපක්‍රම මගින් පුද්ගල නීරෝගිභාවය සලසාගෙන නීරෝගී ව සිටීම යි. ආතුර පරායණය යනු පුද්ගල රෝග යම් කිසි භෞතික හෝ අභෞතික ක්‍රමවේදයකින් සුව කිරීම යි. පුද්ගල කායික, මානසික හා මනඃකායික රෝග හා ගැටලු විසඳීමේ දී අංග අටකින් යුත් අෂ්ටාංග ආයුර්වේදය උපකාර වේ. ඊට අමතර වශයෙන් බුදුදහම මෙන් ම නොයෙක් සංස්කෘතිකාංග ද උපයෝගී කරගත හැකි ය.

නර්තනය, නාට්‍ය හා රංග කලාව, සංගීත වැනි විෂයන් මිනිසා ගේ මනස නීරෝගී කරන්නා වූ විෂය වේ. මිනිස් මනස නිවී ශාන්තියට පත් කරන මෙවැනි සෞන්දර්යාත්මක විෂය මිනිස් මනසේ ගැටලු විසඳාගැනීමේ ශක්තිය ඇති කරයි. මනස සුවපත් කරයි., එමෙන් ම අවබෝධය ඇති කරයි. මිනිස් මොළයේ ක්‍රියාකාරිත්වයට මෙන් ම හදවතෙහි ක්‍රියාකාරිත්වයට ද මෙවැනි විෂයවලින් මනා පිටු බලයක් ලැබේ. එම නිසා ශාන්තිකර්මවල දී මේ සියලු විෂය කොටස්වලින් පරිපූර්ණ චිකිත්සාවක් රෝගියාට ලැබේ. එය අවබෝධය ඇති කරන අතර මිනිසා ගේ සන්තානයේ දියුණු පරිකල්පනාවන් ඇති කරගනිමින් සියලු ගැටලු කරා සරල ව යාමේ හැකියාව ඇති කරයි.

ශාන්තිකර්මයන්හි අඩංගු වන බෞද්ධ මූලධර්ම

පුද්ගලයා පසිඳුරන් ගෙන් සැදුණු ප්‍රපංචයකි. එනම් මිනිසා ඇස, කන, නාසය, දිව හා ශරීරය යන පසිඳුරන් ගෙන් තැනුණකි. ඊට අමතර ලෙස පුද්ගලයාට සවන ඉන්ද්‍රියක් ද පවතී. එනම් මනස යි. පසිඳුරන් ගේ ක්‍රියාව සමෝධානය වන තැන මනස යි. එම නිසා මනස ප්‍රධාන පසිඳුරන් නිසා පුද්ගලයා ලෝකය දකී. මෙම සංවේදනය ආකාර කීපයකට පුද්ගලයාට ගෝචර වේ. ශාන්තිකර්මයේ දී මෙම සියලු සංවේදන ආකාර යොදාගැනේ. එය පහත පරිදි වේ.

1. **දෘෂ්ටි සංවේදනාව** - නොයෙක් නර්තන හා නාට්‍යමය රඟ දැක්වීම් ශාන්තිකර්මයේ දී සිදු කෙරේ. මින් රෝගී නරඹන්නා තුළ යම් දෘෂ්ටිම ය වූ වෙනසක් දැනුමක් ඇතිවීම හේතු කොටගෙන රෝගියා ගේ දෘෂ්ටිමය ශුද්ධිය සිදු වී රෝගියා නිරෝගී වීම සිදු වේ. දෘෂ්ටි සංවේදනයේ ප්‍රධාන ඉන්ද්‍රිය ඇස වන අතර, ආරම්මණය වන්නේ රූපය යි.

2. **ගන්ධ සංවේදනා** - ප්‍රේක්ෂකයා, ශිල්පියා සහ රෝගියා යන ත්‍රිවිධ සහභාගිවන්නෝ ගන්ධ සංවේදනය ලබති. එය මනසේ ඇති කරන සුපැහැදිලි මනෝභාවයන් හේතුවෙන් පුද්ගලයාට ඉතා ආනන්දනීය පරිසරයක් ඇති කරයි. මෙහි ප්‍රධාන ඉන්ද්‍රිය නහය වන අතර, ආරම්මණය ගන්ධය යි.

3. **ඡවි සංවේදනා** - මෙහි දී ද ඉහත සියලු සහභාගිවන්නන් ගේ රෝමෝද්ගමනය වැනි ඉතා ප්‍රබල මානසික සංවේදයක් ලැබේ නම් ඒ ඇති කරන්නේ සමෙනි. එනම් ඡවි සංවේදනය යි. ඡවි සංවේදයේ ප්‍රධාන ඉන්ද්‍රිය ශරීරය වන අතර එහි ආරම්මණය ස්පර්ශය යි.

4. **ශ්‍රවණ සංවේදනය** - සංවේදනයේ මූලික අංගයක් වන්නේ ශ්‍රවණය යි. ශ්‍රවණය හේතුවෙන් මනස ඉතා ඉක්මනින් ආනන්දයට ගෙන ආ හැකි අතර, මනසේ සමබරතාව රැකීමට ශ්‍රවණය වැදගත් වේ. මේ නිසා නොයෙක් ආකාරයෙන් ශාන්තිකර්මවල දී ශ්‍රවණ සංවේදනය භාවිත කෙරේ. එමඟින් රෝගියා සුවපත් කිරීමට විශාල පිටුබලයක් ලැබේ. ශ්‍රවණයේ මූලික ඉන්ද්‍රිය කන වන අතර එහි ආරම්මණ වන්නේ ශබ්දය යි.

5. **රස සංවේදය** - ශාන්තිකර්මයක දී එයට ම විශේෂ වූ ආහාර රටාවක් අනුගමනය කරයි. රස සංවේදනයේ ඉන්ද්‍රිය වන්නේ දිව වන අතර එහි ආරම්මණය රසය යි.

ඉහත ආකාරයට ශාන්තිකර්මයක දී ද පසිඳුරෝ එක් ව ක්‍රියාත්මක වෙති. එම නිසා රෝගියාට ලැබෙන සුවය සඳහා පසිඳුරන් ගේ ක්‍රියාව ඉතා වැදගත් බව පෙනේ. ශාන්තිකර්ම හා බුදුදහම සලකා බලන විට එකිනෙකට වෙනස් එම විෂයයන් දෙක එකට සම්බන්ධ වීම ඉතා අපූරු ආකාරයකින් සිදු වේ. එනම් ශාන්තිකර්මයක දී බුදුන් වහන්සේ ද සැලකෙන්නේ දෙවියකු ලෙස යි. බුදුන් වහන්සේ පාරිශුද්ධ දෙවියකු වන අතර උන් වහන්සේ වෙනුවෙන් මල්, පහන්, සුවඳ දුම්, ආහාර, ගිලන් පස, හා ලඝු භාණ්ඩ පුද දෙති. ආරක්ෂක දෙවිවරුන් ලෙස සැලකෙන නාථ, විෂ්ණු, කතරගම සහ පත්තිනි දෙවියන් වෙනුවෙන් පළතුරු, කැවිලි, මල්, පහන්, සුවඳ දුම්, අදාළ වර්ණ තිර හා පඬුරු පුද දෙති. ආරක්ෂක දෙවිවරුන් ශුද්ධ දෙවිවරුන් වන අතර ඔවුහු යුක්ති යුක්ත ව දඬුවම් ද ලබාදෙති. ප්‍රාදේශීය වශයෙන් ද දෙවිවරුන් සිටින අතර ඔවුන් වෙනුවෙන් මල්, පහන්, සුවඳ දුම්, පළතුරු, කැවිලි හා පඬුරු පූජා කරනු ලබයි. ඔවුන් ද ශුද්ධ දෙවිවරු වෙති. අශුද්ධ ගණයට වැටෙන යුක්ති යුක්ති හේතු මත දඬුවම් දෙන යක්ෂයෝ පුළුටු, රතු මල්, මත් ද්‍රව්‍ය, සතුන් හා ගොටු වශයෙන් පුද ලබති. භූත, ප්‍රේත ආදි පහත් ආත්ම යුක්ති යුක්ත හේතු මත දඬුවම් ලබා දෙති. ඔවුන් සඳහා පුළුටු, ලේ, මත් ද්‍රව්‍ය, හත් මළුව, හා ගොටු පුද දෙනු ලබයි (ආනන්ද හිමි, 2012, 345).

ශාන්තිකර්මයේ ආයුර්වේද මූලධර්ම

ශාන්තිකර්ම ආයුර්වේදයට ද ආවේණික ය. එනම් ආයුර්වේදයේ භූතවිද්‍යාව යනු හුදෙක් නොපෙනෙන බලවේග හා ශාරීරික දෝෂ තත්ත්වයන් එක් ව පුද්ගලයා රෝගී කිරීම පිළිබඳ හදාරන විෂය යි. එම නිසා භූතවිද්‍යාවේ බෙහෙවින් ශාන්තිකර්ම පිළිබඳ විග්‍රහයන් අඩංගු වේ. භූත විශේෂ මිනිසා රෝගී කරන්නේ යම් යම් ආවේශයන් ගෙනි.

එම ආවේශ ඉවත් කිරීමේ ක්‍රියාවලිය ශාන්තිකර්මය යි. භූතවිද්‍යාත්මක ආවේශවීම් සතරාකාර ය. 1. ඇල්ම, 2. බැල්ම, 3. ඡායාව, 4. දිෂ්ටිය යන මේවා එම සතරාකාර ආවේශවීම් ය (ගුණරත්න, 2008,99).

පුද්ගලයා හා පුද්ගලයා රෝගී කරන භූත කොටස් අතර සුලු රෝගී අවස්ථාවන් ඇති කරන්නක් ලෙස ඇල්ම පහදාදිය හැකි ය. වතුර මතුරා දීම, පිරිත් පැන් පෙවීම වැනි සුළු අභිචාරයකින් සුව කළ හැකි රෝග අවස්ථා ය. බැල්ම යනු භූත කොටස්වල දර්ශනයට රෝගියා සම්පූර්ණයෙන් ම නතු වීම යි. මෙවැනි තත්ත්ව ඇතිවීම පුළුටු ආහාර ගැනීම නිසා සිදු විය හැකි ය. යක්ෂයා ගේ නැතහොත් භූත කොටස්වල ඡායාව රෝගියා මත වැටීම ඡායාව නම් වේ. මේ සියල්ලට වඩා ඉතා බැරෑරුම් අවස්ථාව වන්නේ දිෂ්ටිය යි. භූත කොටස්වලට රෝගියා සම්පූර්ණයෙන් ම නතු වන අතර එහි බලයට යටත් වේ.

ආයුර්වේද වෛද්‍ය ක්‍රමය රෝගියකුට ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී අනුගමනය කරන මූලික උපාය තුන් ආකාර වේ. එනම්, 1. දෛව ව්‍යපාශ්‍ර, 2. යුක්ති ව්‍යපාශ්‍ර, 3. සත්වාවජය (ච. ස. සූ. 11/54).

මින් දෛව ව්‍යපාශ්‍ර යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ බලි, බිලි, තොවිල්, සූනියම්, ඇප නූල් දැමීම්, සෙත් කවි, ග්‍රහ පූජා, පිරිත් දේශනා, බෝධි පූජා, දෙහි කැපීම් වනි ශාන්තිකර්ම හා අභිචාර යි. මේ අනුව ආයුර්වේද භූතවිද්‍යාවේ දී යම් රෝගියකුට ප්‍රතිකාර කිරීම යුක්ති ව්‍යපාශ්‍ර ආකාරයට ඖෂධ දීමෙන් සිදු කළ හැකි වුවත් ඒ අතරට දෛව ව්‍යපාශ්‍ර චිකිත්සාවන් ද එක් කිරීම යුක්ති යුක්ත ය. ඒ අතර උපදේශනය වැනි සත්වාවජය නොහොත් සත්වය වැඩි කරන චිකිත්සාවන් ද සිදු කළ යුතු ය. එවිට රෝගියා සම්පූර්ණයෙන් ම සුවය ලබයි (Srinivasulu, 2009 : 48).

ආයුර්වේද මූලධර්මවලට අනුව පුද්ගලයා ගේ නීරෝගිභාවය නැතිවීම හෙවත් රෝගීවීම හා සම්බන්ධ වන ආයුර්වේද දෝෂ තුනකි. වාතය, පිත හා සෙම මේවා ය. එහෙත් මෙම දෝෂත්‍රයට සහාය දක්වන වෙනත් සහායක හේතු පවතී. ඒ අතර ප්‍රඥාපරාධ හේතු ප්‍රධාන වේ. ප්‍රඥාපරාධ හේතු බොහෝ විට භූත දෝෂ සඳහා හේතු

වේ. එනම් ශාරීරික දෝෂ සමග එක්වන ප්‍රඥාපරාධ හේතූන් සමග භූත දෝෂ ඇති වීමට විශාල ඉඩක් පවතී (අෂ්ටාංගහෘදය සංහිතාව, පි. 39).

නවීන මනෝවිද්‍යා සිද්ධාන්ත හා ශාන්තිකර්ම මූලධර්ම

ඩී. ජේ. වී. හරිශ්චන්ද්‍රයන් ගේ බුද්ධ ධර්මය හා මනෝවෛද්‍ය විද්‍යා නම් ග්‍රන්ථයේ සඳහන් වන ආකාරයට බටහිර මනෝවිද්‍යා සිද්ධාන්ත බොහෝවක් ඇති බැවින් 1967 දී වෛද්‍ය ජෙරම් ෆ්‍රැන්ක් එම මනෝවිද්‍යා සිද්ධාන්ත සියල්ල ගොනුකර පොදු සාධක අටක් සොයාගත්තේ ය. ඒ සියල්ල ශාන්තිකර්ම හා හොඳින් ගැළපෙන සිද්ධාන්ත වේ. ශාන්තිකර්මයක ද මෙම බටහිර සිද්ධාන්ත ඉතා පැහැදිලි ව පවතින බව මේ අනුව පෙනේ (හරිස්චන්ද්‍ර, 2013, 13).

1. අසා සිටීම හා කතා කිරීම
2. චිත්තවේග මුදාහැරීම
3. දැනුවත් කිරීම
4. ශාස්ත්‍රීය පදනම පහදාදීම
5. ආත්ම විශ්වාසය ඇති කිරීම
6. ව්‍යංග්‍යය
7. මාර්ගෝපදේශ හා අවවාද
8. චිකිත්සක හා රෝගියා අතර සම්බන්ධතාව

ශාන්තිකර්ම හා අභිචාර චිකිත්සාවක් ලෙස සැලකීමේ දී වැදගත් වන සාධක

නූතනයේ නර්තනය, සංගීතය හා නාට්‍යකලාව පිළිබඳ සිදුකර ඇති පර්යේෂණ මගින් පෙනී ගොස් ඇති පරිදි ආහාර ජීර්ණ පද්ධතියේ ශ්‍රාවයන් ක්‍රමවත් ව ගලායාම, පේශී ශක්තිය වැඩි වීම, නාඩී වේගය ක්‍රමවත් වීම, රුධිර පීඩනය හා සංසරණය ක්‍රමවත් වීම, ශ්වසන වේගය හා පරිමාව වැඩිවීම වැනි ජෛවවිද්‍යාත්මක සංසිද්ධිනට හිතකර බව පෙනීගොස් ඇත. ඒ අනුව පුද්ගලයා ගේ නීරෝගිභාවය ආරක්ෂා කරගැනීම සඳහා මෙවැනි ක්‍රියාකාරකම්වල නියැළීම හා නැරඹීම ඉතා වැදගත් ය. ශාන්තිකර්මයක් යනු සංගීතය, නර්තනය, නාට්‍යමය ජවනිකාවලින් හෙබි චිකිත්සාවකි. මෙහි දී ද ඉහත සියලු

දේ ශාන්තිකර්මයක් මගින් ද ලැබීමේ හැකියාව ඇත. තව ද මෙවැනි ක්‍රියාකාරීකමක් සිදු වීමේ දී, සමාජ, බුද්ධිමය, මානසික, හා ශාරීරික යන කොටස් හතර යටතේ පුද්ගලයාට ප්‍රතිඵල අත්කර දෙයි. අප අවට සමාජය සමග කණ්ඩායම් හැඟීමෙන් කටයුතු කිරීමෙන් අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගිතාව හා හැසිරීමේ වර්ධනයක් ඇති වේ. බුද්ධිමය යනුවෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ මනැසේ ක්‍රියාශීලී බව සංවිධානය, කතාව දියුණු වීම, සවිඥානකතාව හා අතීතාවර්ජනය ඇතිවීම ආදියේ දියුණුව යි. මානසික යනු පෙළැඹවීම හා අභිමානය වැඩි වීම යි. ශාරීරික යනුවෙන් ගැනෙන්නේ පුනරුත්ථාපනයට ආධාරවීම, සංවේදක ඒකීකරණය වර්ධනය වීම යන කරුණු ය. ඒ අනුව ශාන්තිකර්මයක ප්‍රතිඵල ලෙස ද මේ සියලු ප්‍රයෝජන ලැබෙන බව පැහැදිලි ය (හරිස්චන්ද්‍ර, 2013, 13).

ආයුර්වේදයට අනුව ශාන්තිකර්ම සඳහා සුදුසු රෝගීන් හඳුනාගැනීම ත්‍රිදෝෂ සංකල්පය උපකාර වේ. එනම් භූතවිද්‍යාවට සමගාමී ලෙස දිවෙන උන්මාද ලෙස හඳුන්වන රෝග කාණ්ඩයක් ආයුර්වේදයේ ඇත. මෙම රෝග මනස මුල් කරගත් රෝග ශ්‍රේණියකි. එය ආකාර සයකින් විග්‍රහ කොට ඇත. වාත උන්මාද, පිත්ත උන්මාද, සෙම් උන්මාද, වා පිත් සෙම් උන්මාද, පාපකර්ම ජනිත උන්මාද, විෂජ උන්මාද යනුවෙනි (අෂ්ටාංගහෘදය, 52-54). මෙම රෝගීන් වෙන වෙන ම හඳුනාගත හැකි ලක්ෂණ තිබේ. ඒ පහත අයුරිනි.

1. **පිත්තෝන්මාද** - අනුන් බිය වැද්දීම, කෝපවීම, අනුනට පහරදීම, සීතල ප්‍රියවීම, නිර්වස්ත්‍ර ව සිටීමට කැමැත්ත, සම කහපාටවීම, මනෝමය ලෙස ගිනි, තරු ආදිය දැකීම.

2. **කඵෝන්මාද** - කුසගිනි අඩුවීම, වමනය, ආශා අඩුවීම, හුදෙකලාව රුචිවීම, ලිංගික කාර්ය ප්‍රියවීම, බේටය හා සෙම් සොටු වැගිරීම, පිරිසුදු බවට අකැමැතිවීම, නින්ද වැඩිවීම, මුහුණ ඉදිමීම, රාත්‍රියේ ආහාර ගත් විගස රෝග ලක්ෂණ මතුවීම.

3. **වාතෝන්මාද** - වැලපීම, කෝපවීම, සිනාසීම, නැටීම, ගායනය ශරීරයේ ඒ ඒ කොටස් චලනය, ශබ්ද අනුකරණය කිරීම ආදිය යි.

4. **සන්නිපාත උන්මාද** - සුවපත් කිරීම ඉතා අසීරු ඉහත රෝග ලක්ෂණ සියල්ල එකවර දැකගත හැකි අවස්ථාවකි.

5. **චිත්තඝාතජ උන්මාද** - ධනය අහිමිවීම, බිරිය අහිමිවීම වැනි පුද්ගල ජීවිතයේ සිදුවිය හැකි දැඩි පාඩු පිළිබඳ ඇති වන දැඩි ශෝකය දිගුකල් පැවතීමෙන් ඇති වන උන්මාදය.

6. **විෂජ උන්මාදය** - ශරීරයේ වර්ණය වෙනස්වීම, ඇස් රතුවීම, මනස පාලනය අපහසුවීම ආදිය විෂජ උන්මාදයේ ලක්ෂණ යි (අෂ්ටාංගහෘදය, 56-59).

ශාන්තිකර්ම කිරීම සඳහා රෝගින් තෝරාගැනීමේ දී පළමු ව සලකා බලන ලක්ෂණ රාශියකි. ඒවා අතර, උගුර වණවීම, උගුරේ සෙම් ගෙඩි ඇතිවීම, හන්දිපත් රිදීම, ඇස් රක්ත වර්ණවීම, අත්පා කොරවීම, උණ ගැනී වෙව්ලීම, සීතල වී වෙව්ලීම, බඩේ රෝග, ඇඟේ ගඩු නැගීම, ඔල්මාදය, වණ පිළිකා ඇතිවීම, ඇස් කන් දුර්වලවීම යනාදි ලක්ෂණ ඒ අතර වේ. එම ලක්ෂණ බීත, කොර, ගොළු, වාත, පිස්සු, බිහිරි ආදි සන්නි යකුන් ඇති කරන රෝග ලක්ෂණවලට සර්වසම වේ. මේ අනුව සන්නි රෝග හා ශාන්තිකර්ම මඟින් සුව කළ හැකි සේම ඉහත සඳහන් කායික රෝග ද ශාන්තිකර්ම මඟින් සුව කළ හැකි බව පැහැදිලි ය (කෝට්ටෙගොඩ, 2003, 156). ආයුර්වේද වෙදකමේ දී යම් රෝගයකට ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී එම රෝගයේ සම්පූර්ණ සුවය පතා ඖෂධ ප්‍රතිකාර සමඟ ශාන්තිකර්ම ප්‍රතිකාර ද සිදු කිරීම සාමාන්‍යයෙන් සිදු කෙරේ. ඒ අනුව ශාන්තිකර්ම හා ආයුර්වේද වෙදකම අතර ඇත්තේ අනුල්ලංඝනීය සම්බන්ධතාවකි.

ශාන්තිකර්ම හා එම ශාන්තිකර්මයට අදාළ රෝග සැලකීමේ දී කායික, මානසික මෙන් ම මනඃකායික රෝග හා ගැටලු බොහෝවක් එම රෝග නාමාවලියට අයත් ය. එම නිසා ශාන්තිකර්ම ද රෝග යකට චිකිත්සාවක් කිරීමේ දී ඉතා වැදගත් මෙහෙයක් ඉටු කරන බව පැහැදිලි ය. කෝල සන්නියට ප්‍රතිකාර කිරීමේ දී මුලින් ම අදාළ ශාන්තිකර්මය සිදු කළ යුතු ය. එම ශාන්තිකර්ම භූමියේ ම විනරාජ කසාය සිඳ අදාළ රෝගියාට ඖෂධ ප්‍රතිකාර ද ආරම්භ කළ යුතු ය. විනරාජ කසාය සිඳින්නේ මන්ත්‍ර ජප කරමින් පැඟිරි දර යොදාග නිමිනි. එය ලිපෙන් බාගැනීම ද සුදුසු නැකැත් භාවිත කරමින් ඉතා

නිරවද්‍ය ආකාරයට සිදු කළ යුතු ය. එසේ ම කොහොඹා කංකාරිය සිදු කළ යුත්තේ ඉතා උසස් ඖෂධීය ශාකයක් වන කොහොඹ ගසක් මුල සිට ය.

ශාන්තිකර්මයක දී භාවිත කරනු ලබන බොහෝ දේ ආයුර්වේදයේ දී චිකිත්සාවන් සඳහා භාවිත කරනු ලබයි. ඒ සඳහා විශේෂ ශාකයක් ලෙස 'කෙසෙල්' සැලකිය හැකි ය. කෙසෙල් ඉතා උසස් සිසිල් ගුණය ලබා දෙන ශාකයක් ලෙස ආයුර්වේදයේ පිළිගැනීමක් තිබේ. සිසිල් ගුණය බොහෝ විට රෝගියාට අවශ්‍ය ය. ආයුර්වේදයේ තුවාලවලට යොදන ක්ෂාර ලෙස, තුවාල වෙළන හෝ පත්තුවක් දැමීමේ දී භාවිත කරන සිසිල් කාරකය ලෙස කෙසෙල් භාවිත කරයි. ශාන්තිකර්මයේ දී ද ආතුරයා කෙසෙල්වලින් තැනූ මණ්ඩපයක හෝ කෙසෙල් ගසක් ඉදිරිපිට වාඩි කරවයි. බුලත් ද මෙසේ ම භාවිත කරයි. බුලත් විෂ බීජ නාශකයක් ද වේ. පොල්, සඳුන්, කහ, දෙහි, තොලබෝ, හීරැස්ස ආදිය ද ආයුර්වේදයේ ඖෂධ ලෙස මෙන් ම ශාන්තිකර්මයක දී ද පොදුවේ භාවිත වන ද්‍රව්‍යවලට උදාහරණ වේ (ආනන්ද හිමි, 2014, 66).

ආයුර්වේද චිකිත්සාවේ දී කාලය ඉතා වැදගත් සාධකයකි. භූත දෝෂ හටගැනීම සිදු වන කාල සීමාවන් ආයුර්වේදයේ දැක්වේ (අෂ්ටාංගහෘදය, 40).

1. දේවග්‍රහ - පුර පක්ෂයේ පෑලවිය හා තෙළෙස්වක,
2. දානවග්‍රහ - පුර පක්ෂයෙහි තෙළෙස්වක හා අවපක්ෂයෙහි දොළොස්වක
3. ගාන්ධර්වග්‍රහ - තුදුස්වක හා දොළොස්වක
4. උරග්‍රහ - විසේනිය
5. කුවේරග්‍රහ - පුර පක්ෂයෙහි සතවක හා එකොළොස්වක
6. බ්‍රහ්මරාක්ෂසග්‍රහ - පුර පක්ෂයෙහි විසෙනිය, අටවක හා පසළොස්වක
7. රාක්ෂස හා පිසාචග්‍රහ - අවපක්ෂයෙහි නවවකණි දොළොස්වක

හා ග්‍රහණ පවතින දිනවල

8. පිතෘග්‍රහ - දසවක හා නවසඳ ඇති දිනවල
9. ගුරු, වෘද්ධ ආදි අනෙකුත් ග්‍රහ - අටවක, නවවක, හා පොදුවේ සන්ධ්‍යා කාලයන්හි

ශාන්තිකර්ම හා අභිචාරයන්හි වෛද්‍ය ව්‍යවහාර

ආයුර්වේදයේ දී භූතවිද්‍යාත්මක ලෙස භූතාවේශයෙන් හටගන්නා රෝග අටක් හඳුන්වා දී ඇත. දේවාවේශ, අසුරග්‍රහ, ගාන්ධර්ව, යක්ෂ, පිතෘග්‍රහ, භුජංගග්‍රහ, රාක්ෂසග්‍රහ, පිසාචග්‍රහ මෙම රෝග අට යි. දේව, අසුරාදි නොයෙක් නොපෙනෙන බලවේග මඟින් ඇති කරන්නා වූ මෙම රෝග ශාන්තිකර්ම ආදි ප්‍රතිකර්ම මගින් සුව කළ හැකි බව සුශ්‍රැතසංහිතාවේ දැක්වේ (2009, 588).

කායික, මානසික මෙන් ම මනඃකායික රෝග චිකිත්සාවේ දී ශාන්තිකර්ම භාවිත කළ හැකි අතර එම රෝග සහ ඊට ගැළපෙන ශාන්තිකර්ම මෙසේ වර්ග කළ හැකි ය. (දහ අට සන්නියේ සඳහන් වන රෝග පිළිබඳ ඉහත දී සාකච්ඡා වී ඇති බැවින් මෙහි දී ඒ පිළිබඳ සාකච්ඡා නොකරේ.)

උඩරට ප්‍රධාන දේව තොවිලයක් ලෙස හඳුනාගත හැකි කොහොඹා කංකාරිය විජය රජු ගේ දිවි දොස් නැති කිරීම සඳහා කෙරුණක් බව සඳහන් වන බැවින් එය දැඩි මානසික ආතතිය සඳහා යොදාගන්නා දේව තොවිලයක් බව පැහැදිලි ය. කඩවර යක් කංකාරිය යක්ෂ තොවිලයක් වන අතර උඩරටට සුවිශේෂී වූවකි. උණ රෝගයට ද කඩවර තොවිලය සිදු කරන අතර කඩවර තොවිලයේ මුඛ්‍ය අර්ථය තරුණ කතුන් ගේ ආරක්ෂාව යි. ලේවලට දැඩි ඇල්මක් දක්වන කඩවර තරුණ කතුන් ලෙඩ කරවයි. කඩවර යාගය ගර්භ සංරක්ෂණ යාගයක් ලෙස ද භාවිත වේ (ජයතිලක, 2003, 354). මඩු ශාන්තිකර්ම ගණයට අයත් වන දෙවොල් භාගය උඩරටට ආවේණික වූවකි. මෙය පත්තිනි දේවිය මූලික දේව ශාන්තිකර්මයක් ලෙස පැවත්වේ. මෙහි දී බලාපොරොත්තු වන්නේ ශරීරයේ ගිනියම් ලෙඩවලින් ආරක්ෂාව යි. අධික තාපය දුරුකිරීමේ මෙහෙයක් හැටියටත් මෙය යොදාගැනෙයි. කිරි ඉතිරවීම, ගිනියම් පොළොව සිසිල් වී එළදාව

වැඩි කර සෞභාග්‍යය ළඟා කරගැනීම මින් සංකේතවත් කරයි. බලි ශාන්තිකර්ම යනු එක් පළාතකට විශේෂයෙන් වෙන් කර දැක්විය හැක්කක් නො වේ. මන්ද උඩරට පහත රට මෙන් ම සබරගමුවේ ද බලි ශාන්තිකර්ම සිදු කෙරෙන බැවිනි. නවග්‍රහයන් මූලික කරගෙන බලි ශාන්තිකර්මය සිදු කරන අතර මූලික වශයෙන් නවග්‍රහයන් නව දෙනාට බලි වර්ග නවයකි. මීට අමතර ව සෙසු බලි ද විශාල ගණනක් දක්නට ලැබේ. සෙත් ශාන්තිය, ආරක්ෂාව, ලෙඩ රෝග බිය නැතිවීම ආදි අරමුණු මුල් කරගෙන මේවා සිදු කෙරේ.

උඩරට පහතරට මෙන් ම සබරගමුවේ ද මඩු ශාන්තිකර්ම පවත්වනු ලබයි. මෙම මඩු ශාන්තිකර්ම සම්ප්‍රදාය තුනේ දී ම බලාපොරොත්තු වන්නේ ගමට, රටට පැමිණෙන විපත් හා පුද්ගලික ලෙඩ දුක නිවාරණය සඳහා දෙවියන් ගෙන් පිහිට පැතීම යි. මඩු ශාන්තිකර්ම පත්තිනි දෙවියන් මුල් කර ගෙන පැවැත්වෙන දේව තොවිලයකි (වීරසිංහ, 2011, 381). සන්නි යකුම නොහොත් දහ අට සන්නිය, රට යකුම, හූනියන් කැපිල්ල, මහසොහොන් සමයම, කුමාර සමයම, ගොපලු සමයම යන ශාන්තිකර්ම සියල්ල පහත රට යක් තොවිල්වලට අයත් වේ. රට යකුම සිදු කරන්නේ වන්ධ්‍යත්වය සඳහා වන අතර රිද්දි යාගය යනුවෙන් ද මෙය හඳුන්වයි. කුමාර සමයම ගර්භ සංරක්ෂණය හා වන්ධ්‍යත්වය සඳහා ද වනිතාවන් ගේ නොයෙක් දෝෂ සඳහා ද විශේෂයෙන් ම කළලයේ ආරක්ෂාව වෙනුවෙන් ද පැවැත්වෙන්නකි. හූනියන් කැපිල්ල යනු ආරක්ෂක ශාන්තිකර්මයකි. මෙහි දී බොහෝ විට නොයෙක් මනඃකායික ගැටලු සඳහා චිකිත්සාවක් ලෙස සූනියන් ශාන්තිකර්මය යොදාගැනෙයි. සබරගමුවේ ද මෙවන් ශාන්තිකර්ම සම්ප්‍රදායක් පවතින අතර, එහි දී දේව තොවිල් වශයෙන් මඩු ශාන්තිකර්ම සිදු කරන අතර මඩු ශාන්තිකර්ම සඳහා පහන් මඩු, හැල්ලුම් මඩු, කිරි මඩු ආදි ලෙස ප්‍රධාන මඩු ශාන්තිකර්ම ප්‍රභේද ගණනාවක් පවතී. මෙය පත්තිනි දේවිය සඳහා පවත්වන්නකි. කාන්තාවන් ගේ රෝග, වන්ධ්‍යත්වය, ආදි තත්ත්ව විශේෂයෙන් සලකනු ලබයි (කෝට්ටගොඩ, 2013). සබරගමුවේ යක් තොවිල් අතරට ගැනෙන ගොපලු සමයම තොවිලය එඬේර කර්මාන්තයේ යෙදෙන අය ගේ ආරක්ෂාව සහ සතුන් ගේ ආරක්ෂාව පතා සිදු කෙරෙන්නකි. මීට අමතර ලෙස කඨිනා බලිය, කුමාර සමයම ආදිය ද පවත්වති (රාජපක්ෂ, 2006).

අභිචාර හෙවත් ප්‍රතිකාරය	**රෝගය**	**ඇදහීම හෙවත් හේතුව සහ රෝග ලක්ෂණ**	**අරමුණ**
ගැබ සෙත් මංගල්‍යය බලිය පහතරට	වන්ධ්‍යත්වය	කළු කුමාර දෝෂය, වට කුමර දෝෂය, උඩයක් දේවතා ආදි ගැටලු සඳහා සහ යක්ෂ සේනාධිපති මහ කළු යකාගේ දෝෂයන් ද, නිවට යක් බූ කුරුම්බර පෙසන්ති සමයම, ආදි යක්ෂ භූත පිශාච දෝෂ	ගබට ඇතිවන රෝ දුකින් මුදවා නිරෝගී දරු උපතක් ලැබීමට යොදන සෙත් ශාන්තියකි. වන්ධ්‍යත්වයෙන් මුදවා දරු පිළිසිඳ ගැනීමක් ඇති කිරීම
කළුකුමාර සමයම පහත රට බෙන්තර සහ මතුගම	ගර්භ සංරක්ෂණය වන්ධ්‍යතාව කාන්තා රෝග වනිතාවන් ගේ තනිකම් දෝෂ	ගැබ් ගැනීම සිදු නොවීම හටගත් ගැබ ගබ්සා වීම නියමිත කාලයට මාස් ශුද්ධිය ඇති නොවීම මල්වර දෝෂ	ගැබිණියන් ගේ හා යුවතියන් ගේ ආරක්ෂාව කාන්තාවන් ගේ මනඃකායික කායික රෝග මැඩලීම

හත් අඩියේ ශාන්ති කර්මය පහතරට	මනඃකායික ගැටලුවලින් ආරක්ෂාව	හිසරදය, විකාර කිරීම, ඔල්මාදය ආවේශ වීම, සීනෙන් ස්ත්‍රීන් පෙනීම,	අන, වින, කොඩිවින, සූනියම් ආදියෙන් ආරක්ෂාවීම
කොටහලු මංගල්‍යය උඩ රට කොළමඩු යාගය අනෙක් පළාත්වල	කාන්තාවන්ට කාමය ඇති කරවයි	නීල මහා යෝධයා කළු කුමාරයා	යුවතියන් ගේ ආරක්ෂාව
මොරටු යකුන් පිදීම පහත රට	කුඩා දරුවන්ට වැළඳෙන පැපොල, සරම්ප, වැනි වසංගත රෝගවලින් ආරක්ෂාව පතා කරන පුද පූජා ශාන්ති කර්ම	කුඩා දරුවන්ට ඇති වන නොයෙකුත් වසංගත රෝග, ගව මහීෂාදීන්ට ඇති වන රෝග අවස්ථා,	ආරක්ෂාව, නීරෝගී බව සහ සෞභාග ්‍යය

මේවාට අමතර ව තවත් විශාල සංඛ්‍යාවක් තොවිල් ලංකාවේ දක්නට ලැබේ. ඒ සියල්ල නීරෝගී බව, ආරක්ෂාව හා කෘෂිකර්ම කටයුතු සඳහා වැදගත් වන ශාන්තිකර්ම වේ.

ආශ්‍රිත ලේඛන නාමාවලිය

1. ආනන්ද හිමි, අම්පාරේ, (2014) ආයුර්වේදය හා ශාන්තිකර්ම, ආයුර්වේද සමීක්ෂා, 2(9) ආයුර්වේද දෙපාර්තමේන්තුව
2. ආනන්ද හිමි, අම්පාරේ, (2012) සන්නි යකුමේ බෞද්ධාගමික මුහුණුවර, මුදිතා දේශබන්ධු සිරිසුමන සීමාසහිත ඇස් ගොඩගේ සහ සමාගම
3. අමරසේකර, තිලකදාස, (2014) සන්නි රෝග හා ආයුර්වේදය, රෝහණ ගවේෂී, රුහුණු සංස්කෘතික මණ්ඩලය
4. කාරියවසම්, තිස්ස, (2014) බලියාග පිළිවෙළ, 3, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
5. කාරියවසම්, තිස්ස (1987) ගැමි ශාන්තිකර්ම හා රෝග ව්‍යුපශමන විධි, ආයුර්වේද සමීක්ෂා, 1(3) දේශීය වෛද්‍ය වෛද්‍ය අමාත්‍යාංශය
6. කාරියවසම්, තිස්ස, (1985) දහ අට සන්නි හෙවත් සන්නි යකුම, භූත විද්‍යාවේ හා ආයුර්වේද වෛද්‍ය විද්‍යාවේ සමාග්‍රහණය, අයුර්වේද සමීක්ෂා, 1(1) දේශීය වෛද්‍ය අමාත්‍යාංශය
7. කෝට්ටගොඩ, ජයසේන (2014) රුහුණේ ප්‍රචලිත රිද්දියාගය හෙවත් රට යකුමෙන් හෙළිදරව් වන භරතමුනි, නාට්‍ය සිද්ධාන්ත, රෝහණ ගවේෂී, රුහුණු සංස්කෘතික මණ්ඩලය
8. රාජපක්ෂ, ශ්‍රියානි, (2006) සබරගමු නර්තන කලාව, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
9. කෝට්ටගොඩ, ජයසේන., බෙන්තරගේ, ලයනල්., මුතුකුමාරණ, නන්දසිරි., සපුකොටන, විමල්. (2009) සන්නියකුම හෙවත් දහ අට සන්නිය: සන්නි යකුම ශාන්ති කර්මයට ප්‍රවිෂ්ටයක්, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
10. කෝට්ටගොඩ, ජයසේන, (2003) පහතරට ශාන්තිකර්ම සාහිත්‍යය, (3) කර්තෘ ප්‍රකාශන
11. ගුණරත්න, පී. ඒ. (2008) ශ්‍රී ලාංකේය ජනශ්‍රැතියෙහි පිළිබිඹු වන ශික්ෂණ විද්‍යාත්මක බුද්ධිමය දායාද, කතෘ ප්‍රකාශන
12. ගුණසිංහ, ආනන්ද (2012) ශාන්තිකර්ම රෝග ව්‍යුපශන විධි හා බුදු සමය, කර්තෘ ප්‍රකාශන
13. තෙන්නකෝන් අනුරුද්ධ, ගමගේ ගාමිණී, (2009) සම්ප්‍රදායික ලලිතකලා දහ අට සන්නියේ වෙස් මුහුණු හා එයට අදාළ රෝග හා සම්බන්ධ පාරම්පරික දැනුම, තොරතුරු පත්‍රිකා සහ පර්යේෂණ ලිපි, පාරම්පරික දැනුම පිළිබඳ ජාතික සම්මන්ත්‍රණය, බෙලිහුල් ඔය, ශ්‍රී ලංකා සබරගමුව විශ්වවිද්‍යාලය
14. දේවිකා ජයතිලක, යසාංජලී (2003) කඩවර යකුන් පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක විමර්ශනයක්, අයුර්වේද සමීක්ෂා, 1(12) ආයුර්වේද දෙපාර්තමේන්තුව
15. රාජපක්ෂ, ශ්‍රියාණි, (2000) සබරගමු කුමාර සමයම, ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
16. වීරසිංහ, ජී. එම්. තිලක, (2011) සතර කෝරළයේ ගම්මඩුව පහත රට දෙවොල්මඩුව හා සබරගමුවේ පහන්මඩුව සමඟ සංසන්දනයක්, මහාචාර්ය

ජයසේන කොට්ටගොඩ අභිනන්දන, ජේ. කේ. පබ්ලිකේෂන්ස්

17. හරිස්චන්ද්‍ර, ඩී. වී. ජේ. සංස්කාරක හරිස්චන්ද්‍ර, ටොළුෂා. (2013) බුද්ධ ධර්මය සහ මනෝවෛද්‍ය විද්‍යාව, විජිත යාපා ප්‍රකාශන
18. හෙට්ටිආරච්චි, ඩී. ඊ. (1955) සිංහල විශ්ව කෝෂය, (2) කොළඹ: සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව
19. සරත්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර, (1968) ගැමි නාටකය, කොළඹ, ලංකාණ්ඩුවේ මුද්‍රණාලය
20. සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ (1987) ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය, කොළඹ, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ
21. Agnivesha, Charaka, Drudabala (2009) (Chakrapanidatta ayurveda Deepika Teeka) Charaka Samhitha, sharmana U.D., Dr. J. T. Edition
22. De Silva, Janaka H. Bailey, Mark S. (2006) Sri Lankan Sanni Masks, An Ancient Classification of Disease,) *BMJ*, 333, UK,
23. Hobel, E., Adamson, (1958) Man in the Primitive World, London,
24. Sirinivasa Rao, Pedaprolu (2007) Manas, Varanasi, India, Chowkhamba Sanskrit Series office
25. Sirinivasalu, M., (2009) Fundamentals of Kayachikitsa, Varanasi, India, Chowkhamba Sanskrit Series Office
26. Susrutha, (2009) Susrutha Samhitha, (Sri Dalhana teeka) 3(4) Bhisagarathna, Kaviraj Kunjalal: Uttarathantra, Varanasi, India, Chowkhamba Sanskrit Series
27. Vagbhata,Murthi,Srikantha, K. R. (1950) Vagbhatas Astanga Hrdayam, Varanasi, India, Chowkhamba Sanskrit Series



04 කාලි මාතා දෙවඟන පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක විමර්ශනයක්

ආචාර්ය ජයන්ත ජයසිරි

ප්‍රවිෂ්ටය

මහින්දාගමනයත් සමඟ ම මුල් බුදු සමය මෙරට ට ලැබුණ ද, ඊට පෙර ප්‍රාග්බෞද්ධ යුගයේ පැවැති විශ්වාස ඇදහිලි ද සම්පූර්ණ ලෙසින් ඉවත් ව ගියා යයි තර්ක කළ නොහැකි ය. එවකට පැවැති ඇතැම් විශ්වාස හා පුදපූජා බුදු සමයට එකතු වී ඇතැ යි සිතිය හැකි අතර, ඇතැම් ජන ආගමික ලක්ෂණ බුදු දහමින් තව දුරටත් ශක්තිමත් වී ඇති බව පෙනේ. යක්ෂ, රාක්ෂස, ප්‍රේත, භූත හා දෙවිදේවතා සංකල්ප ඊට නිදසුන් ලෙස පෙන්වාදිය හැකි ය. විෂ්ණු පුරාණය, ස්කන්ද පුරාණය, පද්ම පුරාණය ආදි පුරාණවලට අනුව දෙවිවරු ඉතා බලසම්පන්න ය යි සලකති. හින්දු බහුදේවවාදය (Polytheism) තුළ දේව වන්දනාව ට මුල් තැනක් ලැබේ. තිස්තුන් කෝටියක් දෙවි දේවතා සමූහය හින්දු විශ්වාස ඇදහිලි සමඟ එන්නකි. බුදු දහම මගින් ද දේව සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප කොට නොමැත. බොහෝ සූත්‍ර දේශනාවලත්, ධම්ම පදයේත්, ජාතකට්ඨකථාවෙහිත් දෙවිදේවතාවුන් පිළිබඳ විස්තර, දිව්‍ය ලෝක පිළිබඳ විස්තර, දිව්‍යලෝකෝත්පත්තිය පිළිබඳ විස්තර දක්වේ. බෞද්ධ වත්පිළිවෙත් ඉටු කිරීමේ දී පළමු ව දේවාරාධනාවත්, අවසානයෙහි දෙවියන්ට පින් අනුමෝදන් කිරීමත් බුදුන් වහන්සේ විසින් අනුමත කරන ලද්දකි.

ප්‍රාග්බෞද්ධ යුගයේ පැවැති ඇදහිලි අතුරින් 'යකුන් යක්ෂිණියන් පිදීම' සුලභ ව පැවැති බවට සාධක තිබේ. දසිස්, දසගිව් ලෙස හැඳින්වෙන රාවණායුගයේ ලක්වැස්සෝ රාක්ෂස නම් වූහ. 'රාක්ෂසේන්ද්‍ර' යනු රාවණාට අපර නාමයකි. කුවේණිය ද යක්ෂ ගෝත්‍රික කාන්තාවකි. ඇය කලුයකා ගේ මව ය යි සැලකේ. පණ්ඩුකාභය රාජ්‍ය සමය තුළ යකුන් පිදීම පැවැති අතර, චිත්තරාජ, කාලවේල, මහේජ, ජුතින්දර මෙන් ම චේතියා, වළවාමුඛී, පච්ඡිම රාජිනී වැනි

යකුන් හා යක්ෂිණියන් පිදූ බව සඳහන් වේ. වැදි ජනයා අතර මියගිය යකුන් හා යක්ෂිණියන් පිදීම අදටත් පිළිගන්නා චාරිත්‍රයකි. යක්ෂ-රාක්‍ෂස සංකල්පය ද බුදු දහමින් ප්‍රතික්ෂේප වූවක් නො වේ. බෞද්ධ සාහිත්‍යයේත්, බුද්ධ චරිතයේත් යක්ෂ-රාක්‍ෂස සංකල්පය විද්‍යමාන වේ. බෝධි සත්ත්වයන් වහන්සේ පාරමිතා පුරන කාලවල දී යක්‍ෂ, රාක්‍ෂස, භූත, අමනුෂ්‍ය ආදි බලපෑම් එල්ල වූ බව නලපාන ජාතකය, දේවධර්ම ජාතකය, විදූර ජාතකය ආදිය පිරික්සීමේ දී අනාවරණය වේ.

ත්‍රිපිටකයේ බොහෝ තැන්වල විශේෂයෙන් සූත්‍ර පිටකයෙහි යක්ෂයින් පිළිබඳ ව දැක්වේ. රතන සූත්‍රය දේශනා කිරීමට පාදක වූ එක් හේතුවක් වූයේ විසාලා මහනුවර පැවැති අමනුෂ්‍ය (යක්ෂ) බිය යි. ආලවක යක්ෂයා අරමුණු කොට ආලවක සූත්‍රයත්, වෛශ්‍රවණයන් ගේ ඉල්ලීම පරිදි නොසතුටට පත් මනුෂ්‍ය ගණයා පිනවනු වස් ආටානාටිය සූත්‍රයත් දේශනා කරන ලද බව නිධාන කථා තුළින් හෙළිදරව් වේ. ත්‍රිපිටකානුගත තොරතුරුවලට අනුව යක්‍ෂයින් ගේ අධිපතියා වෛශ්‍රවණ (කුවේර) වේ. බුද්ධ කාලයේ විසූ යකුන්-යක්‍ෂිණියන් පිළිබඳ ව මූලාශ්‍රයවල (යක්ෂ සංයුක්තය) දැක් වේ. ඒ අතර ඉන්දක යක්‍ෂයා, ශක්‍ර යක්‍ෂයා, සූචිලෝම යක්‍ෂයා, මණිභද්ද යක්‍ෂයා, පියංකර මාතා යක්ෂිණිය, උත්තර මාතා යක්ෂිණිය, පුනබ්බසු මාතා යක්ෂිණිය ආදිය පෙන්වා දිය හැකි ය. දසබිම්බර මාර සේනාවෙහි ද යක්‍ෂ, රාක්‍ෂස, භූත අවතාර හා අසුර අවතාර පිළිබඳ දැක්වේ. ත්‍රිපිටකානුගත තොරතුරුවලට අනුව පෙනී යන්නේ යක්‍ෂ, රාක්‍ෂසයින් අස්වාභාවික ගති පැවැතුම්, රූප ශෝභාව ඇති මානව කොට්ඨාසයක් බව යි.

මෙරට ජන සමාජය පිරික්සීමේ දී යක්‍ෂ-රාක්‍ෂස සංකල්පය බෙහෙවින් ඉස්මතු වේ. ගෙවලයකා, ගෙවල යක්ෂිණිය, බාලගිරි ප්‍රසිද්ධ යක්ෂයෝ වෙති. කලු කුමාරයා යනු කලු යකා හෙවත් කාලවේල ගේ පුනර්භවයක් සේ සැලකේ. ප්‍රධාන තොවිල් අතර සූනියම, සූනියම් යාගය, සූනියම් කැපිල්ල, සූනියම් ශාන්තිය, වින ශාන්තිය, මැණික්පාල ශාන්තිය, ඔඩ්ඩිස යාගය ආදිය හූනියම් යකා උදෙසා පවත්වනු ලබන ශාන්තිකර්ම වේ (කාරියවසම්, 1996). යක්ෂයින් අතර ඉතා බලසම්පන්න වූත්, භයානකවූත්, යක්ෂයා ලෙස සැලකෙන්නේ රීරි යකා ය. රීරි යක්ෂිණියක් ද වේ. ජල කඳ රීරි යක්ෂයා, ජලකා මදන

යක්ෂයා රීරි යක්ෂයාට අපර නාමයෝ වෙති. මරු රීරි යක්‍ෂයා, දළ රීරි යක්‍ෂයා (දළ කුමාර, දළ කඩවර) මළ කඳ රීරි යක්ෂයා, පුළුටුකාම රීරි යක්ෂයා, මරු අප්පොච්චි, සිද්ධ රීරි යක්ෂයා සහ මරුකාල යක්ෂයා වශයෙන් රීරි යකා ට අවතාර හතක් ද මරු රීරි යක්ෂයාට අවතාර දහ අටක් ද ඇතැ යි විශ්වාස කෙරේ (ජයසිරි, 2016).

මහ සොහොන් යකා සොහොන ළඟ සිටින, සොහොන ළඟ හැසිරෙමින් මළමිනී අනුභව කරන බව විශ්වාසයේ පවතී. මෙම යකා යකුන් හත් ලක්ෂයක ට අධිපති යයි සැලකේ. මහ සොහොන් යක්ෂයා පුද ලබන්නේ මහ සොහොන් සමයමෙහි ය (කාරියවසම්, 2001). සන්නි යකා ගේ පිරිස දහ අටකි. රටයකා පුදනු ලබන්නේ රටයකුම හෙවත් රිද්දි යාගයෙහි ය. මොවුන්ට වඳ යක්කු යයි ද ව්‍යවහාර කරති. මෙම යකුන් ගේ නායිකාව රිද්දි බිසව යි. ඇගේ දියණිවරුන් වඳබිසව් සත් දෙනා රටයකුමේ දොළහ පාලියේ සඳහන් වේ (හේමසිරි හිමි, 1986). තොට යකා තවත් පුදපූජා ලබන යක්ෂයෙකි. කාන්තාවන් ලෙඩ කරවන ප්‍රධානත ම යක්ෂයා කලු කුමාරයා ය. කලු කුමාරයා ගේ අවතාර හතකි. පිරිවර ලෙස යක්ෂයෝ තිහක් වෙති (කෝට්ටේගොඩ, 1998). ගොපලු යකා සූනියම් දෙවිඳු ගේ අවතාරයක් සේ සැලකේ (ලියනගේ, 1998).

යක්ෂ-රාක්ෂස සංකල්පය මෙන් ම යක්ෂිණියන් පිළිබඳ ව ද මෙරට ශාන්තිකර්ම සාහිත්‍ය තුළ බෙහෙවින් සඳහන් වේ. මහා සමයම් පැදුරේ එන කවිවල යක්ෂිණියන් රැසක් දැක්වේ. ඒ අතර ළමයා දේවිය යකින්නිය, පුෂ්පගිරි යකින්නිය, ඔකඳගිරි යක්ෂිණිය, සිරියාදේවී යකින්නිය, මෝලන්ගිරි නම් යක්ෂිණිය, පට්ටිගිරි නම් යක්ෂිණිය, නීල කුමාරි නම් යක්ෂිණිය, අඳුන් කුමාරි හා හඳුන් කුමාරි නම් යක්ෂිණිය යනාදි වශයෙන් 'සමයම්පැදුරට' ආරාධනා කෙරේ. යක්ෂිණියන් අතර අට යෝගිනී යක්ෂිණියෝ (අෂ්ටකාම යක්ෂිණියෝ) වැදගත් තැනක් ගනියි. ඒ ඒ වෙලාව ට ඒ ඒ දිසාවෙහි මෙම යෝගිනී යක්ෂිණියෝ අටදෙනා රැක සිටින බව දැක්වේ. යක්ෂිණියන් සම්බන්ධ කරුණු විග්‍රහ කිරීමේ දී බාලගිරි දෝෂයට වැදගත් තැනක් ලැබේ. මෙහි දී බැල්ම හෙළන යක්ෂිණියෝ රාශියක් සිටිති. බිළිඳු හා ළදරු අවධියේ දී මෙම යක්‍ෂිණියන් ගේ බැල්ම වැටෙන බවත්, ඒ සඳහා විවිධ ශාන්තිකර්ම රැසක් අනුගමනය කරන බවත් පෙනේ. මීට අමතර ව ජන ආගමේ

එන ඇදහිලි විශ්වාස අතර ඉරලා මෝහිනී යක්ෂිණිය (මෝහිණී අවතාරය) කර්ණ යක්ෂිණිය, ත්‍රිනේත්‍රධාරී මිණී හිසක් ඇති කාලිකා දේවී යක්ෂිණිය, සන්නි මෝහිනි යක්ෂිණිය, අමුක්කී හෙවත් අනකී යක්ෂිණිය, අරුන්දි යක්ෂිණිය, දෝසගිරි යක්ෂිණිය, නාගපත්‍රකාලී යක්ෂිණිය, නාරසිංහ යක්ෂිණිය, නා නා රූපී යක්ෂිණී, වදුරුමාදේවී යක්ෂිණිය, ගෝමර නාච්චි යක්ෂිණිය, වට්ටක්කණ්ඩි බිසව හා වදවල් බිසව වැදගත් තැනක් ගනියි (කාරියවසම්, 1992).

දෙවි දේවතා සංකල්පය මෙන් ම යක්ෂ-යක්ෂිණියන් පිළිබඳ විවිධ ලිපි ලේඛන, පොත්-පත්, සඟරාවල බෙහෙවින් පළවුව ද කාලිමාතා දෙවඟන හෝ කාලි යක්ෂිණිය පිළිබඳ ලිය වී ඇති තොරතුරු ඉතා අල්ප ය. එබැවින් දකුණු ආසියාතික රටවල බෙහෙවින් ප්‍රචලිත 'කාලි සංකල්පය' පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විවරණයක් මානව විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටි කෝණයෙන් ඉදිරිපත් කිරීම මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාවේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වන්නේ ය. ඊට අමතර ව සුවිශේෂී අරමුණු ලෙස, කාලි සංකල්පයේ අක්මුළු, වපසරිය හඳුනාගැනීම, කාලි දේවතාවියක් ද, යක්ෂිණියක් ද යන්න අවබෝධය ලබාගැනීම, කාලි සංකල්පයේ ආගමික සහසම්බන්ධතාව හඳුනාගැනීම සහ කාලි දේව, යක්ෂ සංකල්පය උදෙසා කරනු ලබන පුදපූජා පිළිබඳ අවබෝධය ලැබීම දැක්විය හැකි ය. මෙම පර්යේෂණ පත්‍රිකාව සම්පාදනය කිරීම සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් ම යොදාගනු ලැබුවේ ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය (Primary Sources) සහ ද්විතීයික මූලාශ්‍රය යි. (Secondary Sources) මෙහි දී ලිඛිත මූලාශ්‍රය ලෙස බොහෝ කරුණු පොත් පත්, ලිපි ලේඛන ඔස්සේ සම්පාදනය කරගන්නා ලදී. 'කාලි සංකල්පය' පිළිබඳ පූර්ණ වශයෙන් සම්පාදනය කරන ලද ලිඛිත මූලාශ්‍රයක් සොයාගැනීම ට නොහැකි විය. ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය ලෙස කාලි මාතාව වෙනුවෙන් පුදපූජා පවත්වන ලද අවස්ථා නිරීක්ෂණය කරන ලදී. මෙහි දී හලාවත මුන්නේශ්වරම් කෝවිල මෙන් ම ඒ සමීපයෙහි ඇති කාලි මාතාව වෙනුවෙන් ම ඉදි කරන ලද කෝවිල ද, මෝදර කෝවිල ද කාලියට පුදපූජා තබන දේවාල කිහිපයක් ද නිරීක්ෂණය කරන ලදී. සම්මුඛ සාකච්ඡා මඟින් ද කරුණු අනාවරණය කරගන්නා ලදී.

ශ්‍රී ලාංකේය ජන සමාජය තුළ, සිංහල ගැමි ජන ආගම තුළ, ව්‍යවහාරික බුදු දහම තුළ, දෙවි-දේවතා සංකල්පයට මෙන් ම යක්ෂ-

රාක්ෂස සංකල්පයට ලැබෙන්නේ ඉමහත් වැදගත්කමකි. මේ කිසිවක් බුදු දහමින් ප්‍රතික්ෂේප නොවන බව පැහැදිලි ය. මෙම සංකල්පයන් තුළ ඇතැම් දෙවි-දේවතාවන් මෙන් ම යකුන් යක්ෂිණියන් ද 'කට්ටු' වශයෙන් පෙනී සිටින අතර, ඇතැම් චරිත 'ද්විජ ස්වරූපයක් ද උසුලයි. එනම් දේව, යක්ෂ ආත්ම දෙක ම සුදුසු අවස්ථාවක අදාළ ආකාරය ට ක්‍රියාත්මක කරනු ලැබේ. මෙහි දී පුර පක්ෂය ද, අව පක්ෂය ද සැලකිල්ලට ගන්නා අවස්ථා වේ. නිදසුන් ලෙස විභීෂණ දෙවියෙකි. උපතින් යක්ෂයෙකි. සූනියම් දෙවියකු මෙන් ම යක්ෂයෙකි. කුවේර යක්ෂ නායකයා ය. එහෙත් පැරණි සතර වරම් දෙවිවරුන් ගෙන් කෙනෙකි. දෙවොල් දෙවියන් ගේ පිරිවර ගිනිකුරුම්බර සත්කට්ටුවයි. ඒ ගිනිකුරුම්බර පිරිවර නම් පූනා යක්ෂයෝ ය. පූනා යක්ෂයින් ගේ පිරිවර කඩවරයෝ ය. කඩවර සත් කට්ටුවකි. කාලි ද සත් කට්ටුවකි. කාලි මාතාව දෙවඟනක් ද, යක්ෂිණියක් ද යන්න අවබෝධ කරගත යුත්තේ ව්‍යවහාරය හා පුද පූජා ආශ්‍රයෙන් ය. ඒ අනුව කාලි මාතාව ගේ ස්වභාවය, ස්වරූපය, ව්‍යවහාරය අනුදැනුම සපයනු ලැබේ. එබැවින් ජාතික මට්ටමේ පුදපූජාවලට වන්දනාවට පාත්‍ර වන කාලි මාතාව පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක පදනමක පිහිටා කරුණු අවබෝධ කරගැනීම බෙහෙවින් වැදගත් වන්නා සේ ම, කාලෝචිත ය.

කාලි මාතා දෙවඟන

දැහැමි දේවපූජාව යහපත් බව පිළිගැනේ. පින්, ලෞකික කුසල් අත්වෙන බව ද විශ්වාසයේ පවතී. දෙවියන් ගේ පැහැදීම තුටුවීම මත මේ සියල්ල සිදු වන බව සැලකේ. බුදු රදුන් ද එලෙස දේශනා කළ බව ද සඳහන් ය. රේරුකානේ චන්දවිමල හිමි, බලංගොඩ ආනන්ද මෛත්‍රීය වැනි මහ නා හිමි වරුන් ද, දේව පුද පූජා පැවැත්වීම ඉතා යහපත් බව සඳහන් කොට ඇත. ශුද්ධාවාසයන්හි වෙසෙන පුණ්‍යවන්ත ආත්මයන් පිළිබඳ විශ්වාසය, ගෞරවය වර්තමාන ජනතාව තුළ දැඩි ව පවතියි. දෙවියෝ සිටිත් ද දෙවියෝ මිනිසාට පිහිට වන්නෝ ද මෙවන් වූ මතවාද රැසක් ව්‍යවහාරයේ පවතී. මෙම පසුබිම තුළ කාලි මාතා දෙවඟන පිළිබඳ සංකල්පය කුමනාකාරයකින් පවතී ද යන්න විමසීම වැදගත් ය.

දකුණු ආසියාතික රටවලට අයත් හින්දු ජනතාව ජීවත්වන රටවල කාලි මාතාව පිදීමේ චාරිත්‍රය අතීතයේ පටන් ම පවතින්නකි. ශ්‍රී ලාංකේය හින්දු ජනතාව මෙන් ම සිංහල බෞද්ධ ජනතාවත්, කිතුනු, මුස්ලිම් වැනි අන්‍ය ආගමික භක්තිකයිනුත් 'කාලි මෑණියන්' වෙනුවෙන් පුද පූජා වත්පිළිවෙත් ඉටු කරන බව පෙනේ. අවතාර කිහිපයක් ම ගෙන ඉපිද විවිධ දස්කම් පා ඇති ඇය, ශිව දෙවිඳු ගේ භාර්යාව සේ ද පිළිගැනීමක් පවතී. ඒ අවතාර අතර, ශ්‍යාමා, චණ්ඩි, චණ්ඩිකා භෛරවී, වින්ධ්‍යා, වාසිනී, මහමෙය්‍යා, දශභුජා, සිංහවාහිනී වශයෙන් නාම රාශියකි (ලියනගේ, 2002). එමෙන් ම මහිෂමර්දනී, රාජසී, ජගත්ධාත්‍රී, සිංහරතී, භූත නායකී, රක්ත දන්තී, භද්‍රකාලී, හිඟදේවී, චාමුණ්ඩි මෝහිනී, මහාමාර්, දුර්ගා, මහාසූරී ඇයට පටබැඳි වෙනත් නාමයෝ ය. හින්දූන් අතර පවතින විශ්වාස අනුව කාලි දේවිය, උමා, පාර්වතී, ගිරිදේවි, ගෞරි, ජගන්මාතා ආදි නම්වලින් ද හැඳින්වෙන බව 'සිංහල දේව පුරාණයෙහි දැක් වේ. (ධර්මදාස, තුන්දෙනිය, 1994). පත්තිනි දේවතාව ගේ දාසිය ලෙස සැලකෙන කාලිය සිංහල ශබ්දකෝෂයෙහි දැක්වෙන්නේ මහාකාලී දේවතාවිය හෙවත් 'කෛටභී' ලෙස ය.

කාලී 'විනාශයේ දෙව්දුව' වශයෙන් ද සලකනු ලැබේ. හොඳට නරකට අධිපති කාලි මාතාව රැජිනක, යක්ෂිණියක ලෙස වෙස්ග න්නා අතර, කොටි, සිංහ, ව්‍යාඝ්‍ර ආදි නපුරු සතුන් වාහන ලෙස යොදාගනු ලැබේ. කාලි දේවිය අත් දෙක, සතර, දහඅට දක්වා දරාගෙන දෙවඟනක්, රැජිනක්, යක්ෂිණියක් ලෙස යුක්ති සාර ධර්මයේ යෙදෙන බව මතයකි. මහා බලගතු දේව, භූත, යක්ෂ තෙද වරම් ලත් කාලි මාතාව විවිධ ජනතාව ගේ ගෞරවයට පාත්‍ර වන බව හෙළි විය. 'කාලි උදෙසා කරවූ කෝවිල' 'කාලි කෝවිල' නමින් හැඳින්වෙන අතර, ඇයට සම්බන්ධ වර්තමානයේ ඇති ප්‍රධානත ම කෝවිල හලාවත මුන්නේශ්වරම්හි පිහිටා ඇත (මහේන්ද්‍ර, 2003). ඊට අමතර ව, මෝදර, කළුපහන, කුලියාපිටිය, මඩකලපුව, පුන්නච්චෝලෙයි වැනි ප්‍රදේශවල කාලි මාතාව වෙනුවෙන් කෝවිල රැසක් ලංකාවේ විවිධ ප්‍රදේශවල ඇති බව අනාවරණය විය. සද්ධර්මරත්නාවලි කාරක ධර්මසේන හිමියන් ගේ කාලය වන විට කාලි ඇදහිල්ල ලක්දිව පතළව තිබුණු බවත්, පරෙවි සංදේශයට අනුව කෝට්ටේ යුගයේ බෙන්තොට කාලි

කෝවිලක් තිබූ බවත් සිංහල දේව පුරාණය දන්වයි.

යක් හෙළ රජ පවුල්වල කාන්තාවන්ට කාලි යන්න ගෞරවණීය නාමයක් සේ සලකා නම් තබන ලද බව දැක්වේ. පෙර කාලි මෑණියන් ගේ දෙවොල 'කාලි බරාඬි' යන්නෙන් ලක්දිව හඳුන්වා ඇති බව පැවසේ. පළමුවෙනි රාජසිංහ රජු ගේ සමයේ දී සීතාවක බැරැන්ඩි කෝවිල කාලි දේවිය නමින් පිහිටුවා ඇත. කාලි විරූපාක්ෂ නම් සතරවරම් දෙවි ගේ දියණියකෙනකුන් සේ ද පිළිගැනේ. ඇය චණ්ඩි කාලි, අලක්ඛිකා කාලකණ්ණි යන නම්වලින් ද හඳුන්වනු ලැබේ. යෝධ ස්වභාවය නිසා චණ්ඩි යයි ද, කලු පාට නිසා කාලි ය යි ද පවසනු ලබන බව දැක්වේ (අමරසේන, 2012). රූප ශෝභාවෙන් යුත් උමා දෙවඟන මව් දේවිය භද්‍ර වේෂය වන අතර, මලමිනී හිස් කබල් මාලයක් ගෙල වටා ඇති කාලි රූපය භද්‍ර අවතාරය වේ. යහපත් වැඩවලට භද්‍ර කාලි දෙවඟනත්, අයහපත් වැඩවලට සොහොන් (ශ්වාසන) කාලියත් (ඇතැම් තැනක ස්වසන) කන්නලව් කර 'පොල් ගැසීම' කරති. දුර්ගා යන ස්වරූපය ගත් ඇය විසින් මහිෂාසුර නම් යක්ෂයා මර්දනය කළ කතාව නිසා ඇයට භද්‍ර කාලි යන නම පටබැඳී ඇතැයි පැවසේ. මේ අනුව පෙනීයන්නේ කාලි දේවිය ගේ ස්වරූප දෙකක් පවතින බව යි.

විපත්ති කරදරවලට පිහිට වන දේවතාවියක ලෙසට ද කාලි මාතා දෙවඟන ප්‍රසිද්ධ වී සිටින බව පෙනේ. අණ වින කැපීමේ දීත්, තමා ට අනිවාර්තයේ වැරදි කළ සතුරන් ට දඬුවම් ලබාදීමේ දීත් භද්‍ර කාලි මෑණියන් ගේ පිහිටාධාරය අත්‍යවශ්‍ය වන බව විශ්වාසයේ පවතී. දෙවඟනක ලෙස පෙනීසිටින ඇය නපුරේ දී කාලි යක්ෂිණිය බවට පත් වේ (පීරිස්, 2011). කාලි අම්මා, කාලි මෑණියෝ, භද්‍ර කාලි වැනි නාම ගණනාවකින් ඇය හඳුන්වන්නේ එබැවිනි. කාලි මාතා දෙවඟන ඉන්දියාවෙන් ලංකාවට පැමිණි බලවත් දේවතාවියක ලෙස ද පිළිගැනෙන අතර, හින්දු විශ්වාසවලට අනුව කාලි අම්මා දකුණු ඉන්දියානු ජනතාව ගේ ජනප්‍රිය ම දේවතාවියක ලෙස ද පිළිගැනේ. කාලි මෑණියන් ට යහපත් මුහුණක් වගේ ම රෞද්‍ර මුහුණක් ද තිබෙන බව විශ්වාස කෙරේ. හින්දු පිළිගැනීම්වලට අනුව විවිධ අවතාර ගැන සඳහන් වීමෙන් පෙනීයන්නේ කාලි මාතා දෙවඟනට ද අවතාර රාශියක් ඇති බව යි. කාලි මාතාව ගේ යහගුණවලට හේතුව එතුමිය

පත්තිනි දේවතාවා ගේ සේවිකාවක වීම නිසා බව ජනප්‍රවාදයේ පවතී. ඒ බව පත්තිනි දේවිය ගේ චරිතාපදානය පිළිබඳ ලියැවී ඇති 'පත්තිනි හෑල්ලේ' එන කවිවලින් ද පැහැදිළි වේ. එනම්,

එවිට කාලිය අඬගහ ගන්නේ -
දෝසි ද නවසි ද තැඹිලිද ගන්නේ
අග්ගලා ද කිරි උන්ඩ ද ගන්නේ -
තල කැරලි ද මුං කැරලි ද ගන්නේ
මළ බුලත් ද මඩ පුවක් ද ගන්නේ-
සාමිනි මේවා මොට ද කියන්නේ
ගතුවක් දුටු විට දෙන්ට කියන්නේ -
මෙකී සියල පෙට්ටියක සදන්නේ

පෙට්ටිය කාලිගේ සුරතට දෙන්නේ -
වැලිමන්නා මාවතට බහින්නේ
මග තිස් ගව්වක් පහුකර යන්නෙ -
සාමිනි බැරි මගේ දෙපය රිදෙන්නේ
සාමිනි මාගේ ඉස්තල දන්නේ -
අවලස්සන කාලිය නොකියන්නේ
තී සන්දයි මගේ ගමන තියෙන්නෙ -
තිට බැරිනම් පෙට්ටිය මට දෙන්නේ

වශයෙනි (පත්තිනි හෑල්ල, 2007).

මුල් කාලවල දී පත්තිනි දේවිය වගේ ම ගැබිනි මව්වරුන්ට කාලි මෑණියන් ද පිහිට වන බව විශ්වාසයේ පැවතී තිබේ. එහෙත් කාලි මාතාව ගේ පිහිට පතාගෙන පැමිණෙන්නේ මධ්‍යම පාන්තික පිරිසක් බව ඇතැමුන් ගේ අදහසයි. ඒ අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ ජන ආගම තුළ පත්තිනි දේවතාවා තරමට ම කාලි මාතා දෙවඟන ජනප්‍රිය වී නැති බව පෙනේ. පත්තිනි දේවියට කරන කන්නලව්වල දී 'පස්වාන් දහසක් කල්පාන්තරයක් තිරහත්කාලයකට බුදු වන සත්පත්තිනි දිව්‍යඟනාවන්වහන්සේ' කියා හඳුන්වනු ලබන්නේ එතුමිය වඩාත් ම බෞද්ධ සංස්කෘතියට සමීප නිසා බව පෙනේ. එහෙත් කාලි මාතා දෙවඟන පිළිබඳ ව කොතැනක දී වත් එසේ හඳුන්වනු නොලබන අතර, ඒ වෙනුවට විශේෂ ස්තෝත්‍ර යන්ත්‍ර මන්ත්‍ර ආදිය භාවිතයට ගැනේ.

බෙහෙවින් ප්‍රසිද්ධියට පත් නොවූව ද 'වඳුරු මා දේවී' කියන දේවතාවියත් කාලි දෙවඟන ගේ එක් ස්වරූපයක් සේ පිළිගැනේ. වඳුරු මා දේවිය කියනු ලබන්නේ වසූරිය සුව කරන දේවතාවිය ලෙස ද පිළිගැනීමක් පවතී. එක් ජනප්‍රවාදයකට අනුව මහ කෙළ නා රජු මහා මේරු පර්වතය පෙණ ගොබින් වහගෙන ඉන්න කොට මේස රජු මේසයක් මවලා ඒ නයිපෙණය විනාශ කරන ලදී. එලෙස විනාශ වූ නයි පෙණයෙන් ගලා ගෙන ගිය ලේවලින් කුමාරියන් අට දෙනෙකු උපන් බව විශ්වාස කෙරේ. වඳුරු කාලිය ඒ ආකාරය ට ඉපදුණු කෙනක ලෙස පිළිගැනෙන අතර, ඇය ගේ උත්පත්ති කතාවත් ඉන්දියාවට සම්බන්ධ වේ. වදුරු මා දේවී පිළිබඳ ලියැවුණු කවි දහසයක් (16) තිස්ස කාරියවසම් 'ශ්‍රී ලංකාවේ දේවතාවියෝ හා යකින්නියෝ' කෘතියෙහි දක්වා තිබේ. එහි දැක්වෙන කවි කිහිපයක් පහත දක්වේ (කාරියවසම්, 1992).

කිරණ පසිඳු විෂ්ණු සමඟ කඳ කුමරිඳු වෙතට පැමිණ
නරන් රකින ලෙසට මෙලෙස අවසර ගත්තයි එම දින
මරණ පැමිණ සත රකිනට පතිනි වරම් දුන්නු සොඳින
සරණ වෙන්ට නුඹ පද දොස හැර දින දින ආසිරි වෙන

පත් යස තෙද පතිනි දෙවි ලඟ දැකු දොර විකුමන් පා සිට
සිත් ලෙස සොඳ සලඹේ දැන දෙපය ගිගිරි දමා එපිට
සත් පද අභි නද අල්ලා ජල පිට තිසරෙකු විලසට
සෙත් සිරි නුඹ සරණ නමා වඳුරු වසංගත කාලෙට

චන්ද්‍ර සදිසි වංගු සලඹ සුරත රැගෙන වඩිති සොඳුරු
ගින්ද්‍ර ලෙසට මෙම බැඳි සත නුඹෙ අනුහස් බල නිරතුරු
ඉන්ද්‍ර වර්ණ සලු අබරණ පැළඳ හරින් හැම උවදුරු
සුන්ද්‍ර වඳුරු මා දේවී නුඹෙ සරණයි පණ යන තුරු

සතුරන් ගෙන් වන කරදර පීඩා උපද්‍රව වළක්වාගැනීමට වගේ ම ඒවා කරපු අයට කාලි මාතාව ලවා දඬුවම් ලබාදිය හැකි බවත්, බැතිමතුන් ගේ විශ්වාසය යි. එබැවින් කාලි අම්මා යන නාමයට පවා ඇතැම් අය බිය වෙති. වැරදි කරන අය ආවේශ වෙලා වගේ කාලි මෑණියන් ගේ දෙපතුල ළඟට එන බව පැවසේ. දෙවියන් ගේ ස්වරූපය ඕනෑ

ම අයෙකු ට ප්‍රිය උපදවන සුළු ය. එහෙත් යක්ෂ-යක්ෂිණියන් ගේ ස්වරූපය එසේ නො වේ. විශාල කෙස් වැටියක්, රතුපාට ලොකු ඇස්, දිව එළියට ඇවිත් බිය ගන්වන සුළු මුහුණක් යක්ෂ විලාසය පෙන්වීමට භාවිත කෙරේ. කාලි මාතා දෙවඟන ගේ එක් විලාසයක් එසේ විද්‍යමාන වේ. ඇතැම් ජනප්‍රවාදවලින් කියවෙන්නේ කාලිමාතා දෙවඟන යකින්නක් බව යි. 'කාලි යක්ෂිණිය ගේ කතාව' කවි තිස් නවයකින් (39) තිස්ස කාරියවසම් ස්වකීය කෘතියෙහි (1992) දක්වයි. එම කවි දෙස බැලීමේ දී පෙනීයන්නේ කාලි මාතාව ගේ උපත යක්ෂිණියක ලෙස සිදු ව ඇති බව යි. එහි දැක්වෙන කවි කිහිපයක් පහත සඳහන් පරිදි ය.

එදා නර ලොව සිට	- පුරා පෙර	විලසට
දිරා සිව් කොන සිට	- එසඳ පෙරදා	යකිනිට
කුරිතීක නම් යන	- නා රජුට දා	වෙන
එසඳ කුමරිය වෙන	- උපන් යකිනිය	මෙලෙසින

මිනිව පහන් ලොව එලිය	බලන්නේ
කුමරිට කාලිය නම්	සරසන්නේ
යකිනි වෙලා කුමරිය	උපදින්නේ
නා ලොව යන්නට සිතු	විගසින්නේ

නරලොව සත හට වයිර	සිතන්නේ
නපුරු සතුන් ආ වද	කරවන්නේ
බලව වැසී උන් පිස්සු	කරන්නේ
දෂ්ට කලා බළු යකිනි	වෙසින්නේ

ගන්ඩ සොඳයි බිලි යකිනි	සිතන්නේ
බොන්ඩ ඇගේ ලේ සිතාන	එන්නේ
ගන්ඩ යකිනි බිලි අදහන්	වෙන්නේ
හැට පැය ඇතුළත මරමි	කියන්නේ

රුසිවරු සිටගෙන යාග	කරන්නේ
නරලොව උවදුරු දුරු	කරමින්නේ
යකිනිට දොළ බත් මෙලෙස	සදන්නේ
ඊට වර්ණ පාටත්	බබලන්නේ

පිදේනි බත් ගොටු මෙලෙස	සදන්නේ
රත්සුදු මල් ගෙනත්	සදන්නේ
තල මුන් උණු බත් කඩ	ගනිමින්නේ
පුලුටු පසින් දොළ මෙලෙස	සදන්නේ

පස් පැණිතෙන් නිසි කැවිලි	සදන්නේ
ගිතෙල් වෙඬරු එල කිරි සහ	ගන්නේ
සිව් කොණ අටකොට සොළස ද	ගන්නේ
යකිනිට මේ ලෙස බත් ගොටු	දෙන්නේ

වශයෙනි (කාරියවසම්, 1992).

කාලි මාතාව ගේ බෞද්ධ පසුබිම

කාලි මාතාව පිළිබඳ තොරතුරු බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ දැක්වේ. ධම්මපදට්ඨකථාවේ එන කාලි යක්ෂිණිය ගේ තොරතුරුවලින් හෙළි වන්නේ ඇයට දීර්ඝ ඉතිහාසයක් තිබෙන බව ය (සාරද හිමි, 1994). භාරතයේ එක් ගමක් මවක හා පුතෙක් වාසය කළේ ය. මේ පුතණුවන් රැකියාව වශයෙන් කළේ වෙළෙඳාම යි. පුතු ගේ දියුණුව හා සැපයෙන් විසුම ගැන සැලකූ මව්, පුතු නොකැමැති වුව ද, සතුටු කරගෙන රූමත් කාන්තාවක විවාහ කර දුන්නා ය. ඈ වඳ අයෙකි. 'දරු නැති කුලය හා ධනය නැසෙතැයි' සැලකූ මව් අන් තරුණියක පුතුට සරණ පාවා දීමට සිතී ය. වඳ බිරිය ඒ බැව් දැන මව් ද ගිවිස්වාගෙන තමාට අවනත ව සිටින සේ යුවතියක සිය සැමියාට සරණ පාවා දුනි. දෙදෙනා ම සැමියා සමඟ විසූහ.

පසුකාලීන ව පළමු බිරිඳ නොසන්සුන් වූවා ය. 'මම වඳියක් වෙමි. දරුවෙකු ලැබුව හොත් මේ ගෙදර ධනය හිමි වන්නේ මැට ය. මට ද විපත් පමුණුවන්නී ය. කල් ඇති ව එය ට පිළියම් කරමි'යි සිතා

ආදර දක්වා යෙහෙළිය, දරු ගැබ නැති කුලය නැසේ. දරු ලැබුම පතන්න. ඒ අපේ සැනසීමට කරුණු ය. දරුවෙකු පිළිසිඳ ගත්විට මට සැලකරන්න යැයි ද කීය. එසේ කී කල ඕ දෙවරක් ම රහසින් තම යෙහෙළිය ගේ දරුගැබ වැටෙන්නට ආහාර සමඟ රහස් බෙහෙතක් යොදා දී ගැබ් හෙළා දරු දෙදෙනෙකු ම නැසූහ. (ඇතැම් තැනක දක්වෙන්නේ මන්ත්‍රකරුවකු ගේ මන්ත්‍ර බලයෙන් දරුවන් විනාශ කිරීමට ඇයට හැකි වූ බව යි.) ඒ දරුණු කරුණු දැනගැනීමෙන් දෙවන බිරිඳ පළමු බිරිය සැතිරියක බව සිතුවා ය. එබැවින්, තුන්වන දරු ගැබ හටගත් කල වඳ බිරිඳට නො දැන්වූ ය. මුහුකුරා ගිය ගැබ් සහිත උදරය දැක වඳ ස්ත්‍රිය කිපුණා ය. පෙර සේ ම රහසින් බොජුන් සමඟ බෙහෙත් තනා දුන්නා ය.

ගැබ මෝරා වැඩී තිබුණු බැවින්, ගැබ නොවැටී හරස් වී ඇගේ මරණය නොබෝ දවසකින් සිදු වන්නට යනවිට 'තී මාගේ පළමු දරු දෙදෙනාත් නැසී ය. දැන් මේ කුස බිළිඳා හා මමත් නසිමි. මම ද මතු යකින්නියක් ව තීත් තිගේ දරුවනුත් නසමි' යි ගැබිණිය පැතී ය. ඉන් පසු අනෙක් ස්ත්‍රියට ද ස්වාමියා විසින් මෝල් ගසකින් පහර දීමෙන් මරණයට පත් වූ බව සඳහන් වේ. නොයෙක් ජාතිවල ඒ පැතුම ඉටු විය. ඔවුන් දෙදෙනා ප්‍රාර්ථනාව පරිදි බොහෝ අත් බැව්හි දරුවන් සමඟ විනාශය ට පත්වූහ. බුද්ධ කාලයෙහි ලත් මේ අත්බැව්හි ඇය යක්ෂිණියක ව ඉපිද සතුරු ගැහැණිය ගේ දරු දෙදෙනෙකු ම නැසුවා ය. එවකට එම යකින්නිය සිටියේ වෙසමුණි නම් යක්ෂ සේනාධිපතියා ගේ සේවිකාවක හැටියට බව දැක්වේ. බුදුන් වහන්සේ තෙවන දරුවා මරණින් වළකා වෛරයෙන් වෛරය නොසන්සිඳෙන බව වදාරා, ඔවුන් දෙදෙනා සමගියෙහි පිහිටුවා වෛරය සංසිඳවූ සේක.

බුදු රජාණන් වහන්සේ ඇගේ අතීත කථා සියල්ලක් ම දේශනා කිරීම නිසා ඇයට ලැජ්ජාවක් වගේ ම විශාල දුකකුත් ඇති විය. ඒ නිසා ම ඇගේ එක් පියයුරකට කිරි එරිණ. එයින් කිරි බේරෙන්න ට විය. දරුවා ඒ කිරි බීමට පටන් ගත් අතර, යකින්නිය විලාප නගමින් පැමිණි කාන්තාව අත දරුවා තැබුවා ය. බුදුන් වහන්සේ ගෙන් බණ ඇසූ ඇය සෝවාන් වූ බව සඳහන් වේ (සාරද හිමි, 1994). ඉන් පසු ව යක්ෂිණිය මිනී මස් කෑම අතහැර එම ගමේ ම කෙළවරක ජීවත් වූ බව පැවසේ. බුදුරදුන් ගෙන් තමා යක්ෂිණියක බව පවසා මිනිසුන්ට සේවය

කරන ලෙසින් තමාට ජීවත්වීමට මඟක් සලසා දෙන ලෙස ඉල්ලා සිටියා ය. ඒ අනුව උන් වහන්සේ දිසාවන් අට ම ඇයට භාරකරමින් සෑම කාලයකට ම මිනිසුන්ට සේවය කිරීමට හැකි අයුරින් බලය ලබාදුන් බව ජනප්‍රවාදයේ එයි. එමෙන් ම ඇයට දෙවොලක් තනා දීමට ද බුදුන් වහන්සේ ගේ අනුදැනුම මත මුල් වී ඇති බව කියැවේ. එතැන් පටන් ඈ ගම් වැසියන් ගේ බලි බිලිවලින් යැපුණා ය.

මේ අනුව යහපත් කල් ක්‍රියාවෙන් ජීවත් වූ ඇය ගමේ මිනිසුන්ට උදව් උපකාර කරගෙන ජීවත් වී ඇත. ගොවිතැන් ගැන වගේ ම වෙනත් යහපත් දේවල් ගැනත් මිනිසුන් ට උපදෙස් දී ඇත. වසංගත රෝගවලින් ඔවුන් ව ආරක්ෂා කළා ය. බව භෝග, ගව-මහිෂාදීන් රැක දුන්නා ය. ඇය ගේ උපදෙස් නිසා මනුෂ්‍යයින්ට බොහෝ ප්‍රයෝජන ලැබී, මිනිසුන් ගේ හොඳහිත දිනාගත් ඇය පසු ව යක්ෂ ආත්මයෙන් මිදී දේවතාවියක වී පුරුදු ආකාරයට ම මනුෂ්‍යයින් ට පිහිට වී ඇත. මිනිසුන් ගේ ගති පැවතුම් මිනිසුන්ට සිද්ධ වෙන විපත් පිළිබඳ ඇයට හොඳ අවබෝධයක් තිබුණු නිසා දිගින් දිගට ම ඇය ඒ කටයුතු කරගෙන ගිය බව යි විශ්වාසයේ පවතින්නේ. මේ පසුබිම මත එතුමිය 'භද්‍රකාලී' දේවිය ලෙස ප්‍රසිද්ධියට පත් වී ඇත.

කාලි මාතා දෙවඟන ආශ්‍රිත පුදපූජා

භාරතයේ, ශ්‍රී ලංකාවේ පමණක් නො ව දකුණු ආසියාතික රටවල් බොහෝවක විශේෂයෙන් හින්දු ජනතාව ගේ පූජාවට මෙන් ම වන්දනාවට පාත්‍ර වන දෙවඟනක් මෙන් ම යක්ෂ ආත්මයක් ලෙස කාලි මාතා දෙවඟන පිළිගැනීමට පාත්‍ර වී තිබේ. ඊශ්වර භාර්යාවක් (අවතාරයක්) සේ ද සැලකෙන ඕ අවතාර දහ අටකින් ඉපිද විවිධ දස්කම් පා ඇත. භාරතීය දුර්ගා දෙවඟන ගේ අවතාරයක් ලෙස කාලිය හැඳින්වුව ද, කාලිය පත්තිනි දේවිය ගෙන් වරම් ගත් භද්‍රකාලී වෙතැ යි ද විශ්වාසයේ පවතී. තවත් මතයක් වන්නේ කාලිය යනු උමයංගනාව ගේ එක් බිහිසුණු අවතාරයක් බව ය. නුවරකලාවියේ විශේෂයෙන් ම හුරුළුගම් පළාතේ ගැමි ජනතාව කාලිය දරුණු ගැහැණියක බවත්, බහිරවයා ගේ බිරිඳ ඇය බවත් විශ්වාස කරති (සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, 2002).

කාලි මාතාවට කරනු ලබන පුද පූජා වත්-පිළිවෙත් පහන් දැල්වීම, ස්තෝත්‍ර, දෑහැන් ආදිය කීම හින්දු පුද පූජා සම්ප්‍රදායට අයත් වේ. ඒවා කුමන ආකාරයකින් වත් බෞද්ධ ආමිස පූජා නොවන බව නන්දසේන රත්නපාල පෙන්වා දේ (රත්නපාල, 1995). කාලි මාතාව උදෙසා කැවිලි, පලතුරු මෙන් ම සත්ත්ව බිලි පූජා ද තබනු ලැබේ. සත්ත්ව බිලිකැප කාලි බහිරව දේවාලයවල පමණක් බව පවසනු ලැබේ. එළුවන් සහ කුකුළෝ මේ සඳහා යොදාගනු ලබත්. ඉන්දියාවේ කේරලයේ ඇති භද්‍රකාලී අම්මන් කෝවිල ද එවැනි තැනකි. ශ්‍රී ලංකාවේ මුන්නේශ්වරම් කෝවිල සතුන් මරා බිළිදෙන කෝවිලක් ලෙස ප්‍රකට ය. බාර ඔප්පු කිරීම සඳහා බිලි පූජාවට ලක් කෙරෙන සියලු ම සතුන් ගේ මස් එදින ම දහවල් දේව දානයට යොදාගනු ලැබේ. දේව දානයට බැතිමතුන් හා දුගී, මගී, යාචකයෝ ද එක් වෙති. දේව දානය අනුභව කරන බැතිමතුන්ට මාංස රසයක් භුක්ති විඳින්නට ලැබෙන්නා සේ ම, දෙවියන් උදෙසා බිලිපූජාවන්ට ලක්වන සතුන්ටත් නොවැරදී ම ඊළඟ ආත්මයේ ඊට වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ තිළිණයක් (මනුෂ්‍ය ආත්මයක්) හිමි වන බව භගවද් ගීතාවේ දැක්වේ (ජයසිරි, 2018).

දිවා රාත්‍රි දෙකෙහි ම 8.08 සිට 8.24 දක්වා කාලය තුළ භද්‍රකාලිය ගේ අසීමිත බලවේගය මුළු විශ්වය තුළ ම බලපවත්වන බව පිළිගැනේ. එය දක්වා ඇත්තේ උදේ 6.00 හිරු උදාව සහ සවස 6.00 හිරු බැසයාම අනුව ය. මෙහි දී කාලි මාතාව ගේ පින්තූරයක් අසුනක් මත තබා, රතුපාට පොකුරු වදමල් මාලයක් පළඳා, මල්, පහන්, සුවඳ දුම්, පඬුරු, පොල් ආදිය තබා කාලි මෑණියන්ට පමණක් සීමා වූ 'කාලි ශත නාම ආකර්ෂණය' යන ස්තෝත්‍රය සත්වරක් කිව යුතු යැ යි විශ්වාසයේ පවතී. ඉන්පසු සුවඳ දුම්, කපුරු දල්වා පොල් බිඳිය යුතු වේ. මේ සඳහා අඟහරුවාදා, සිකුරාදා දින තෝරාගත යුතු අතර, තුන් මාසයක් පමණ කාලයක් මෙය කිරීමෙන් ලෙඩ දුක් සතුරු කරදර නසා කාලි මෑණියන් ගේ පිහිටාරක්ෂාව, ආකර්ෂණය, දියුණුව ලැබේ ය යි විශ්වාස කෙරේ. එය පහත සඳහන් පරිදි ය.

1. කරාල වදනං කාලී - කාමිනී කමලා කලා
   ක්‍රියාවතී කෝෂරාක්ෂි - කාමාත්‍යා නාම සුන්දරී

2. කපොලං ච කරාලංච - කාලි කත්‍යා යනීකුහුං
   කාකාල කාලී දමනී - කමලා කමලාර්චිකා

3. කාදම්බරී කාලහාරා - කෞතුකී කාරක ප්‍රිය
   කෘෂ්ණ කෘෂ්ණ ප්‍රියා කෘෂ්ණ- පූජිතා කෘෂ්ණ වල්ලභා

4. කෘෂ්ණ පරාජිතා කෘෂ්ණ - ප්‍රියාව කෘෂ්ණ රූපණී
   කාලිකා කාල රාත්‍රීගාව - කුලජා කුලරතා තුලීන පරිපූජිකා

මන්ත්‍රය

ඕම් අරකාලී සූල කපාල කාලි භූමිකාල
සොහොන් කාලී ඕම් කාලි දූර්ගා කාලී
මන්ත්‍ර මා කාලී සර්ව කාලී ඕම් ආම් හෙදණ්ඩ රූප ඕම් භද්‍රකාලී
අම්මන් අල්වා ඕකාර් කාලී නමඃ ආකාශ පාතාල හිමාල
දිස වාවා ඔඩ්වා ඔඩ්වා ඔඩ්වා ....//

මෙම කාලි ශත නාම ආකර්ෂණය එකසිය අටවරක් මැතිරිය යුතු බවත්, මෙසේ පුද දී ඊළඟ සිකුරාදා නා පිරිසුදු වී පොල් ගෙඩියක් විසි එක් වරක් ජීවම්කර, තම දුක කියා කාලි දේවාලයක පොල් ගසා බිඳීමෙන් තම අදහස ඉටු වන බවත්, අනතුරු ව තුනුරුවන් වන්දනා කොට, කාලිමාතාවට පින් අනුමෝදම් කළ යුතු බව මන්ත්‍රාචාර්යවරු පවසති. මීට අමතර ව තවත් ස්තෝත්‍රයක් භාවිතයට ගන්නා බව පෙනේ එනම්;

ශ්‍යාමංගා රක්ත වස්ත්‍රම් ජලිධි සිත භුජා වාස්තු දිග් බාහු රාධ්‍යා
සුලම් වේතාල බඩිගම් ධම රුක සහිතම් වාම හසේන කපාලම්
අත්‍යොත් කාන්තාර්ධ කේතම් හලධර සහිතම් රෞද්‍ර භාවාම් ත්‍රිනේත්‍රම්
වාමුණ්ඩ රූප මේ තද් භූවන පසීකරී භද්‍රකාලී නමස්තේ !

ගයාත්‍රී මන්ත්‍රය

ඕම් අධ්‍යායයි විද්මහේ
පරමේශ්වරී ධීමහි
තන් නෝ කාලී ප්‍රචෝදයාත් වශයෙනි.

මෙම මන්ත්‍ර තෙවරක්, තෙදිනක්, එකසිය අටවරක් යනාදි වශයෙන් මැතිරීම කළ යුතු යැ යි පිළිගැනේ. ශ්‍රී ලංකාවේ කාලි දේව වන්දනාව එතරම් ප්‍රචලිත නැතැ යි සැලකුව ද එවැනි අවස්ථා කිහිපයක් අනාවරණය කරගත හැකි විය. අනුරාධපුර හුරුළු දේවාලයේ වෙන ම කාලි දෙවොලක් තිබේ. පුද පූජා පැවැත්වීමේ දී පුළුටු වර්ග තැබිය යුතු වේ. නොඑසේ නම් ඇය කෝප වී එම භාරහාර වූ තැනැත්තන්ට අණ වින විපත් කරදර පමුණුවනු ඇතැ යි විශ්වාස කෙරේ. ඊට අමතර ව මල්, පහන්, පොරි, විළඳ ආදිය ද පූජා තටුවේ තැන්පත් කළ යුතු වේ. නෙලුන් ගොල්ලෑව, කුකුල් කටුව ග්‍රාමයේ දේශීය ආදිවාසීන් විශේෂ වශයෙන් කාලි දෙවඟන අදහනු ලබන්නේ හා සිහිපත් කරන්නේ දඩයමේ හෝ මී කැඩීමේ කාර්යයන්වල නිරත වීමේ දී ය. දඩයමේ යන්නේ නම් ඉන් ලැබෙන ප්‍රථම දඩයමෙන් කොටසක් කාලි අම්මා වෙනුවෙන් වෙන් කළ යුතු වේ. මී කැඩීමේ දීත් එය එසේ ම ය.

තලාව ජනපදවාසීහු සශ්‍රීකත්වය අපේක්ෂාවෙන් කාලී දෙවඟන පුදති. කාලි මාතාව ගේ බලය සෙනසුරාද, බදාදා හා සඳුදා යන දිනවල වැඩි බවත්, සෙනසුරාදා බලය වැඩි කාලි දෙවඟනට නො ව කාලි යක්ෂිණියට බවත් විශ්වාසයේ පවතී. වෙහෙරගල පල්ලන්කුලමේ කාලි මාතාව ඇදහීම තදින් පවත්නා අතර, මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ සොහොන් කාලි ඇදහීමට මුල් තැනක් දීම ය. සොහොන් කාලි දරුණු තැනැත්තියක් නො වේ. තවත් කෙනෙකු ට විපතක් පැමිණවීම පිණිස පමණක් සොහොන් කාලි උදෙසා පුද පූජා පවත්වනු ලබන බව සඳහන් වේ. කාලි මැණියන්ට ලංකාව භාර දුන් බවත්, එසේ භාර දෙන ලද්දේ පත්තිනි මැණියන් විසින් බවත් සඳහන් වේ.

හොරොව්පතාන, කල්පේ කෝරළයේ කාලි දෙවඟන පිළිබඳ ජනප්‍රවාදය වන්නේ ඇය දුර්ගා දෙවඟන ගේ අවතාරයක් බව යි. කාලි පුංචි අම්මා වැනි කෙනකු දුටු විට වෛර බඳින බව ජනප්‍රවාදයේ එයි. කාලි යක්ෂිණියට දේව වරම් දෙන ලද්දේ පත්තිනි මැණියන් බව ද සලකන අතර, කාලිය ගේ ස්වාමියා මෙහෙසුරු (ශිව,ඊශ්වර) බව මෙම ප්‍රදේශවාසීහු පිළිගනිති. වඳුරු වසංගත රෝග හා ක්ෂණික ව බෝවන රෝග කාලි දෙවඟනට භාරහාර වීමෙන් සුව කරගත හැකි බව හොරොව්පතාන, රඹෑවේ, පණ්ඩුකාභයපුර වැසියන් ගේ විශ්වාසය යි. කටියාව හා මුඩපෙරුවාගම වැසියෝ ද ලෙඩ රෝග

සුව කරගැනීමට භාරහාර වන අතර, එම භාර ඔප්පු කිරීම වාර්ෂික මංගල්‍යලයේ දී යහන් දීම, පහන් දැල්වීම ආදිය මඟින් ඇසළ මාසයේ දී සිදු කරන බව අනාවරණය වී ඇත (සංස්කෘතික දෙපාර්තමේන්තුව, 2002).

මීට අමතර ව කාලි මාතාව වෙනුවෙන් භාරහාර වීම සහ පුද පූජා පවත්වන අවස්ථා රැසක් අනාවරණය කරගත හැකි විය. ධීවරයෝ මණිමේඛලා හා කාලි මැණියන් ද අදහති. දෙවොල් දෙවියන් මෙන් ම කාලි මාතාව ද මුහුදට අරක්ගත් තැනැත්තියක සේ සැලකේ. ඔවුන් මුහුදු යන්නේ කාලි මැණියන්ට පහනක් තබා භාරහාර වීමෙන් අනතුරු ව ය. වැඩි පුර මසුන් හසු වූ විට මාළු ලේ ටිකක් අරගෙන ගොටුවක දමා කපු මහතෙකු ගේ මාර්ගයෙන් කාලි මැණියන්ට බාර වේ. මත්ස්‍ය අස්වැන්න වැඩි වූ විට මෙවැනි භාර ඔප්පු කෙරේ. පුත්තලම ප්‍රදේශයේ ධීවරයෝ මුන්නේශ්වරම්හි භද්‍රකාලී මාතාව ගෙන් ආශීර්වාද ලබාගනිති. මුස්ලිම්වරු අල්ලා දෙවියන්ට මෙන් ම කාලි මැණියන්ට ද, දෙවොල් දෙවියන්ට ද විශේෂයෙන් කච්චවත්ත විහාරස්ථානයට ද ගොස් බාර වී මුහුදු රක්ෂාව සඳහා පිටත් ව යන බව දක්වේ. එමෙන් ම අෂ්ටාංග ආයුර්වේදයේ භූත විද්‍යාවේ එන අෂ්ටකර්මවලින් උච්චාටන කර්මය හා මාරණ කර්මය උදෙසා පුදපූජාවලට ද මුල් වන්නේ දුර්ගා දේවිය හා භද්‍රකාලී මාතාව යි (ජයසිරි, 2018).

සමාලෝචනය

භාරතයේ හින්දු භක්තිකයන් අතර විවිධ දේවතාවියන් රැසක් වන්දනාවට හා පූජාවට පාත්‍ර වන බව ප්‍රකට කරුණකි. බහුදේවවාදයට අනුව මෙම දේවතාවියන් වැඩි දෙනෙක් දෙවිවරුන් ගේ ම භාර්යාවෝ වෙති. කාලි මාතාව ගේ සම්භවය පිරික්සීමේ දී ද පෙනීයන්නේ ඇය ද දේවතාවියක ව ඉපිද පසු ව යක්ෂ වේශයෙන් යක්ෂ අවතාරයක් ලෙස කටයුතු කරන බව යි. ශිව හෙවත් ඊශ්වර දෙවියන් ගේ බිරිඳ උමා දේවිය යි. උමා යන්නෙන් උතුම් මව යන අර්ථය ගෙන දෙන බව පිළිගැනේ. ස්කන්දකුමාර ජ්‍යොති හා ගණ දෙවිඳු ගේ මැණියන් බව සැලකේ. පාර්වතී, උමයංගනා, උමයංගනී, ගිරි දේවී, දුර්ගා, ගෞරී, භද්‍රකාලී, ජගන්මාතා අන්නපූර්ණා යන නාමයන්ගෙන් ද කාලි දේවිය

හඳුන්වනු ලබන බව ඉහත සඳහන් කරන ලදී. ශිවපත්නිය, සත්පත්තිනි, ගිරිදූ, කඳගණිසුරු මැණී මෙන් ම මුල් සත්පත්තිනි දේවිය ද උමා දේවිය ලෙස සැලකේ.

උමා දේවියට ගිරිදූ යයි පැවසීම සිදු ව ඇත්තේ හිමාලය පර්වතයා ගේ දූ යන අරුත ගෙන දෙමිනි. ලංකාද්විපයේ කඳුරටේ රජ දුවක ලෙස හෙවත් සමනොල ප්‍රදේශයේ ගිරි නම් යක් රජු ගේ දුව ලෙස සලකති. මේ රටේ දී ශිව මියගිය පසු දඹදිව ශිව ඇදහිල්ල ඇති වූ බව විශ්වාසයේ පවතී. ශිව ඇදහිල්ල නිසා උමා හෙවත් ශිව පත්නිය උමා දේවී බවට පත් විය. උමා ශිව දෙවියන් ගේ බිරිඳ වුව ද, පාර්වතී උමාව ගේ මූර්තියකි. පාර්වතී ගේ පියා වශයෙන් සැලකෙන්නේ ද හිමාලය කන්ද යි. පාර්වතී යන අරුතින් පර්වතය හැඳින්වේ. එය හිමාලය පර්වතය ලෙස සලකනු ලැබේ. පාර්වතී දෙව්දුව ලෙස සලකන්නෝ ද විවිධ නම්වලින් පාර්වතී මූර්තිය හඳුන්වති. ඒ නම් රැසක් උමා දේවිය හැඳින්වීම සඳහා ද භාවිත කෙරේ. උමාට සතී යන නාමය ද භාවිත වේ.

පාර්වතී දේවිය ඊශ්වර දෙවියන් ගේ භාර්යාව වූ පසු ව අසුර ලොව විවිධ ස්ථානවල භයානක වෙස් ගෙන අසුරයන් හා සටන් කළා ය. එක් අවතාරයක් කාලි විය. අනෙක් අවතාරය දුර්ගා විය. දුර්ගා අවතාරයේ ශිව පත්නිය අවස්ථානුකූල ව පෙනීසිටියා ය. එක් අවස්ථාවක ගැමි ලියක ලෙස ද තවත් අවස්ථාවක දෙවඟනක ලෙස ද පෙනී සිටි ඕ තවත් අවස්ථාවක රණකාමීන් සමඟ සටන් කළා ය. ත්‍රිමූර්තියෙන් වරම් ගත් දුර්ගා අසුරයන් හා සටන් කළා ය. දුර්ගා විසින් ම දුර්ගා නම් අසුරයන් විනාශ කළ නිසා ඕ දුර්ගා නමින් හඳුන්වනු ලැබේ. එතුමිය ගේ සටන් අතර, මහිෂ අසුර දමනය හා සුමන හා නිසුම්භ දමනය ප්‍රධාන වේ. මහිෂාසුර නම් යක්ෂයා මර්දනය කළ කතාව නිසා ඇයට භද්‍රකාලී යන නමක් ද එම සටනේ දී සතුරන් මැරූ හෙයින් ශ්මශාන (සොහොන්) කාලී යන්නක් ද ඇති හෙයින් ඇගේ ස්වරූප දෙකකි.

මුල් කාලයේ යක්ෂිණියක ලෙස පෙනී සිටි කාලි දේවිය පසුකාලීන ව බුදු බණ අසා දැහැමි ජීවිතයකට පත් ව ඇත. බෞද්ධ සාහිත්‍යයට අනුව, සපත්නී රෝෂයෙන් හටගත් වෛරයක් නිසා කාලි

යක්ෂිණිය බිහි වූවා ය. බුදු බණ අසා ඇගේ වෛරය සන්සිඳුණි. මෙහි දී දේශනා කළ ප්‍රකට ධම්ම පදයේ එන ගාථාව වන්නේ;

නහි වේරේන වේරානී - සමමන්තීධ කුදාචනං
අවෙරෙන ච සම්මන්තී - ඒස ධම්මො සනන්තනො යන්නයි.

අනතුරු ව ප්‍රාණඝාතය නවතා ඕ ගම් වැසියන් ගේ බලි බිලිවලින් යැපුණා ය. ඕ ගැමියන් ගේ සස්‍ය වර්ධනයට උපදෙස් දුන්නා ය. වසංගත රෝගවලින් ආරක්ෂා කළා ය. බව භෝග, ගවමහිෂාදීන් රැකදුන්නා ය. වර්තමානයේ දී ද විවිධ අරමුණු සාක්ෂාත් කරගැනීම සඳහා බාර හාර වීම්, පුද පූජා පවත්වන බව නිරීක්ෂණය වූ බව ඉහතින් සඳහන් කරන ලදී. දකුණු ඉන්දියාවේ ඉතා ප්‍රබල ව පැවැති කාලි ඇදහීම ලක් වැසියන් ද ආභාසය කොට ගෙන තිබේ. කාලි දේවී වන්දනාව, පිහිට පැතීම එතරම් ප්‍රකට නොවූව ද කාලි මාතාව ජාතික මට්ටමේ ඉහළින් ම වැජඹෙන බහුදේවථාවාදය ට අයත් දේවතා ස්වරූපයෙන් මෙන් ම යක්ෂ ස්වරූපයෙන් ද පෙනීසිටින්නියකි. යහපත් වැඩවලට භද්‍රකාලී දෙවඟනටත් අයහපත් වැඩවලට සොහොන් කාලියටත් පුදපූජා කර කන්නලව් කර පොල් ගැසීම ප්‍රසිද්ධ කාරණයකි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. අමරසේන, ඊබට්, (2012) සිරිලක පුද ලබන දෙවිවරු, වාසනා ප්‍රින්ටර්ස්, දංකොටුව
2. ධර්මදාස, කේ.එන්.ඕ, තුන්දෙනිය, ධර්මදාස, එච්.එම්.එස්. (1994), සිංහල දේවපුරාණය, රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව,කොළඹ 02.
3. සාරද හිමි, වේරගොඩ, (1995), ධම්මපදය, සිංගප්පූරුව බෞද්ධ භාවනා මධ්‍යස්ථානය, සිංගප්පූරුව.
4. කාරියවසම්, තිස්ස (1992), දෙවිදේවතාවෝ සහ යකින්නියෝ, තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්, නාවින්න.
5. චන්දනහිමි, ඔරුක්මාන්කුලමේ (2002), නුවරකලාවියේ දෙවිදේවතාවෝ, සංස්කෘතික කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව, බත්තරමුල්ල.
6. පත්තිනි හැල්ල, (2007). සදීප ප්‍රකාශනයකි, මධූ ප්‍රින්ටින් වර්කස්, දෙල්ගොඩ.
7. ජයන්ත ජයසිරි, ඒ.ඒ (2018), ගම්භාර ශ්‍රී සිද්ධ සූනියම් කබලෑවේ දෙවියෝ, ස්මාර්ට් ප්‍රින්ට් සොලියුෂන්ස් සෙන්ටර්, පිටිපන, හෝමාගම.
8. පීරිස්, ඥානසිරි, (2007), ශ්‍රී ලාංකික ජන සමාජයේ ඇදහිලි හා විශ්වාස, වාසනා ප්‍රකාශකයෝ, දංකොටුව.

9. රත්නපාල, නන්දසේන (1995), ජනශ්‍රැති විද්‍යාව, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,මරදාන, 1995.
10. කාරියවසම්, තිස්ස (1996). සූනියම් කැපිල්ල නම් වූ ශාන්ති කර්ම විග්‍රහය, ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ,මරදාන.
11. කෝට්ටගොඩ,ජයසේන, (1998) පහතරට ශාන්ති කර්ම සාහිත්‍යය, දළුවත්ත ප්‍රින්ටර්ස්,කොළඹ.
12. ලියනගේ, සිරි (2001) ජනශ්‍රැති ශබ්දකෝෂය, කර්තෘ ප්‍රකාශන, ඉන්ද්‍රණ,වැල්ලම්පිටිය.
13. හේමසිරි හි, පොළොම්මාරුවේ, (1986) රුහුණේ ඇදහිලි හා විශ්වාස, තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්, නාවින්න.
14. මහේන්ද්‍ර, සුනන්ද (2003), පුරාණෝක්ති සංග්‍රහය, එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, මරදාන.

05

සමකාලීන කෝලම් නාටකයේ ආර්ථික ව්‍යූහ

සමන් එම්. කාරියකරවන

හැඳින්වීම:

ලංකාවේ වත්මන් ආර්ථික ඉතිහාසය පිළිබඳ තවමත් ප්‍රාමාණික අධ්‍යයනයක් සිදු ව නැත. වැන්ඩන් ඩ්‍රීසන් ගේ 19 වන සියවසේ ආර්ථික ඉතිහාසය පිළිබඳ වූ හැදෑරීමට (ඩ්‍රීසන්,වැන්ඩන්, 1963). අනතුරු ව 20 වන සියවසේ ගතිකයන් පිළිබඳ කළ ප්‍රාමාණික අධ්‍යයනය වනුයේ එස්.බී.ඩී.සිල්වා ගේ අධ්‍යයනය යි. (De Silva, S.B.D. 2012). මේ පර්යේෂණවල යුරෝපීයන් පැමිණෙන්නට පෙර ලංකාවේ පැවති අර්ථ ක්‍රමය කුමක් ද, එය වැඩවසම් ක්‍රමයක් ද, නැතහොත් මාක්ස් විසින් දක්වූ පරිදි එය ආසියානු නිෂ්පාදන ප්‍රාකාරය යනුවෙන් හැඳින්වීම සෑහේ ද, අනෙක් අතට යුරෝපීයයන් ලංකාවේ ස්ථාපනය කළ අර්ථ ක්‍රමය වැඩවසම් එකක් ද නැතහොත් ධනවාදය ද, ධනවාදය නම් එය කෘෂිකාර්මික ධනවාදයක් ද, ඒ ධනවාදය තුළ දියුණු කර්මාන්ත නිර්මාණය නොවූයේ ඇයි, විසල් නගර හා දියුණු සංස්කෘතික ජීවීන් ලංකාව තුළ බිහි නො වී ප්‍රාථමික ජාතිකවාදයන් වෙත තල්ලු වී ගියේ ඇයි වැනි ප්‍රශ්න යම් පමණකට සාකච්ඡා කර ඇත. ලංකාව තවමත් නොදියුණු රටක් ද, ධනවාදයේ තුන් වන කාර්තුවේ ඇති වන කවර ලක්ෂණ ලංකා ආර්ථිකයේ දකිය හැකි ද වැනි සත්භාවවේදී (ontological) ප්‍රශ්න රැසක් මේ සම්බන්ධයෙන් තවදුරටත් පැනනැගේ. ඒ අනුව, මෙවැනි විෂම ආර්ථික ව්‍යුහයක් තුළ කෝලම් වැනි ගැමි නාටකයක් තවමත් තිබිය හැකි ද, තිබෙයි නම් ඒ කවර හේතූන් නිසා ද යන්න මේ පර්යේෂණයෙන් විමසුමට ලක් කෙරේ.

මැලිනොව්ස්කි ගේ කෘත්‍යවාදය (Malinowski,B.1945) ඒ.ආර්.රෙඩ්ක්ලිෆ් බ්‍රවුන් ව්‍යුහමය කෘත්‍යවාදය බවට පත් කරයි. (Radcliffe-Brown.,Evans-Pritchard, E.E., & Eggan, F.2013).

බ්‍රවුන් ගේ එම න්‍යායික එළඹුම මත පදනම් ව කෝලම් නමැති කලා භාවිතය විවිධ සමාජ ව්‍යූහ තුළ පවතිනුයේ කවරාකාරයෙන් ද යන්න විමසිය හැකි ය. කුලය, ජාතිය, ආගම, අධ්‍යාපනය, මාධ්‍යය, දේශපාලනය හා ආර්ථිකය යන ව්‍යූහ තුළ එය පවත්නා ආකාරය ඒ අනුව විමසිය හැකි ය. කුල ව්‍යුහය සමග කෝලම් සම්බන්ධ වන ආකාරය හා අධ්‍යාපනය සමග එය සම්බන්ධ වන ආකාරය මීන් පෙර අධ්‍යයනය කරනු ලැබ ඇත. මෙහි දී අධ්‍යයනය කෙරෙනුයේ ආර්ථික ව්‍යූහය අනුව කෝලම් නාට්‍ය වෙනස් වන ආකාරය යි.

ලංකාවේ ස්ථාන දෙකක ගුරු පරම්පරා දෙකක් විසින් කෝලම් නාට්‍ය පවත්වාගෙන යනු ලබන ආකාරය ආර්ථික ව්‍යූහ හා දක්වන සබඳතාව මෙහි දී අධ්‍යයනයට ලක් කෙරේ. මෙහි දී අධ්‍යයනය කෙරෙන එක් කෝලම් කණ්ඩායමක් වනුයේ මිරිස්ස උඩුපිල මාර්ටින් අමරසිංහ මහතා ගේ නායකත්වයෙන් පවත්වාගෙන යනු ලබන කෝලම් නාටක කණ්ඩායම යි. එය එම ප්‍රදේශයේ සාම්ප්‍රදායික ව පවත්වාගෙන යනු ලබන පොර පොල් ක්‍රීඩාව හා බැඳී ඇත. මේ උඩුපිල කණ්ඩායම දුරාව කුලයට අයත් අතර යටිපිල කණ්ඩායම කරාව කුලයට අයත් වේ. පොරපොල් ක්‍රීඩාව යාතුකර්මයක් ලෙස කෙරෙන්නක් වන අතර, ඇතැම්හු අද දවසේ විනෝදාර්ථයෙන් ද කරති. මෙහි දී අධ්‍යයනයට ලක් වන අනෙක් කණ්ඩායම නම් අම්බලන්ගොඩ හිරේවත්ත ජුවන්වඩු පරම්පරාවට අයත් බන්දු විජේසූරිය රංගායතනය හා සම්බන්ධ වූ මනෝෂිකා විජේසූරිය හා කාංචනා විජේසූරිය දෙදෙනා විසින් අධ්‍යක්ෂණය කොට ඉදිරිපත් කරනු ලබන ''කරළියේ කෝලම්'' වේදිකා නාට්‍යය යි. මෙය රංග ශාලාවල ටිකට් අලෙවි කොට ඉදිරිපත් කළ රංගයකි. කෝලම් පරම්පරා දෙකක විකාශනය මේ කණ්ඩායම් දෙකට අදාළ ආර්ථික ව්‍යූහ දෙක අනුව සාකච්ඡා කරමින් ආර්ථික ව්‍යූහය තුළ කෝලම් ස්ථානගත ව ඇති ආකාරය අධ්‍යයනය කිරීම මෙ මගින් සිදු කෙරේ.

මෙහි දත්ත රැස් කිරීම ආකාර දෙකකට සිදු කෙරිණ. ලංකාවේ පහතරට අම්බලන්ගොඩ හා මිරිස්ස යන ප්‍රදේශ දෙකේ ආර්ථික ඉතිහාසය සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය ඇසුරින් සොයා ගැනිණ. කරළියේ කෝලම් දක්වා ජුවන්වඩු පරපුරේ විකාසනය හා එහි සමකාලීන තත්ත්වය පිළිබඳ කරුණු මනෝෂිකා හා කාංචනා විජේසූරිය දෙදෙනා

සමග පවත්වන සම්මුඛ සාකච්ඡා ඇසුරෙන් ලබාගන්නා අතර මිරිස්ස උඩුපිල කණ්ඩායමේ ඉතිහාසය හා වර්තමාන තත්වය පිළිබඳ කරුණු මාර්ටින් අමරසිංහ හා ලොකුහෙට්ටිගේ කුලරත්න මහතා සමග පැවැත් වූ සාකච්ඡාවලින් සොයා ගනු ලැබිණ. විශ්ලේෂණයේ දී මේ කණ්ඩායම් දෙකට ලැබී ඇති වෙනස් ආර්ථික අවස්ථා පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් යොමු කෙරේ. අම්බලන්ගොඩ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ප්‍රසිද්ධ වීමත් මිරිස්ස ධීවර මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ප්‍රචලිත වීමත් කෝලම් නාට්‍ය විෂයෙහි කවර බලපෑමක් කළේ ද යන්න මෙහි දී හඳුනාගැනේ. ප්‍රදේශ දෙකේ ආර්ථික පදනම්වල වෙනස්කම් හා ඊට සමාන්තර ව කෝලම් නාටකය හැඩගැසී ඇති ආකාරය විමසීමත් මෙහි දී සිදු කෙරේ. මෙය ගුණාත්මක විශ්ලේෂණයක් වන අතර, සංස්කෘතික අධ්‍යයනවල දී බොහෝ සෙයින් භාවිතයට ගැනෙන මානවවංශවේදී අධ්‍යයන මාදිලිය මෙහි දී භාවිත කොට ඇත.

ලංකාවේ ආර්ථික ඉතිහාසය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්

ක්‍රි:පු 437-367 දක්වා ලක්දිව පාලනය කළ පණ්ඩුකාභය රජු විසින් ලංකාවේ සියලු ගැමි භාණ්ඩ හා සේවා නිෂ්පාදනය හා බෙදාහැරීම ක්‍රමවත් කිරීමේ අරමුණෙන් සංවිධානය කරන ලදී. එම කරුණ මහාවංසයේ සඳහන් ව ඇත්තේ මෙසේ ය.

''නගර ශෝධක පන්සියයක් සැඬොළුන් ද වර්චස් ශෝධක දෙ විස්සක් සැඬොල් පුරුෂයන් ද මළ මිනී බැහැර ගෙන යන්නා වූ එක්සිය පණස් සැඬොලුන් ද එතරම් ම (එක්සිය පණසක්) සොහොන්ගොව් සැඬොලුන්ගේ ද ගම් සොහොනින් වයඹ දිග පිහිටවීය. ඒ මිනිස්සු විවිධ වූ පරිද්දෙන් ඒ ඒ කටයුතු කළාහු ය. ඒ සැඬොල්ගමට ඊසාන දික්හි නීච සුසානය යි නම් ලත් සැඬොලුන්ගේ සොහොන කරවී ය. ඒ සොහොනින් උතුරුදිග ගල් කන්ද (*Pasana-mountain*) අතර වැද්දන්ගේ ගෙවල් පෙළ පිහිටුවන ලද්දේ විය.

ඊට උතුරුදිග්හි ගැමුණු වැව දක්වා නොයෙක් තවුසන් ගේ අසපු තනන ලදී. එම සොහොනට පෙරදිගින් රජතෙමේ ජෝතිය නිඝණ්ඨයා ගේ ගෙය කරවීය. එම පෙදෙස ගිරි නම් නිගණ්ඨ තෙමේ ද නා නා පාෂණ්ඩයෝ ද බොහෝ ශ්‍රමණයෝ ද විසූහ. එසේ ම රජතෙමේ

කුම්භාණ්ඩ නම් නිගණ්ඨයා පිණිස ඔහු ගේ නමින් ම දෙවොලක් කරවී ය. එයින් බටහිර භාගයෙහි ව්‍යාධ පාළියෙන් පෙරදිග මිථ්‍යාදෘෂ්ටි කුල පන්සියයක් විසී ය. ඒසේ ම ඒ රජතෙමේ ජෝතිය ගෙයින් ඔබ ගැමුණු වැවින් මොබ පරිබ්‍රාජකාරාමයක් කරවී ය. ආජීවකයන්ට ගෙයක් ද බමුණන්ට ආධාර ගෙයක් ද සිව් ගෙයක් හා ආශිර්වාද ශාලාවක් ද ඒ ඒ තැන කරවී ය. ලංකේන්ද්‍ර පණ්ඩුකාභය රජතෙමේ අභිෂේකයෙන් දසවස් ඇත්තේ මුළු ලක්දිව්හි ග්‍රාම සීමා නියම කළේ ය. යක්ෂ භූතයන් යහලු කොට ඇති ඒ රජතෙමේ දෘශ්‍යමාන ව කාළවේළය චිත්තරාජය යන මොවුන් සමග සම්පත් අනුභව කළේ ය. පණ්ඩුකාභය රජහට ද අභය රජහට ද අතුර රජුන් නැති සතළොස් අවුරුද්දක් වූහ" (Geiger,W.1912:75) (10 පරිච්ඡේදය. 91-105 ගාථා. පරි.එස්.එම්. කාරියකරවන).

මෙලෙස කළ සංවිධානය පසුකාලීන විද්වතුන් විසින් කුල වැඩවසම් ක්‍රමයක් ලෙස හඳුන්වන ලදී (Leach.E.R,1959:2-26). (ද සිල්වා,එම්.යූ, 1998,2-4). මේ ආර්ථික සංවිධානයට අනුව භූමිය හා ශ්‍රමය යන මූලික ආර්ථික සම්පත් දෙක ම රජු සතු විය. ප්‍රාග්ධන සංකේන්ද්‍රණය සිදු වූයේ රජු යටතේ රජු හා සම්බන්ධ වූ නිලදරුවන් යටතේ හා විහාර දේවාලය තුළ ය. සාමාන්‍ය ජනයා නිෂ්පාදන අතිරික්තයකට උරුමකම් නොකී තරම් වේ. ස්ථිර නිවාස වැනි ස්ථාවර තත්ත්වයක් පැවතියේ ද පෙර කී ප්‍රභූ පිරිසට පමණි. භාණ්ඩ හා සේවා හුවමාරුව ඍජු ව ම සිදු වූ අතර, මුදල් හුවමාරුව පැවතියේ පිටස්තරයන් හා ගනුදෙනු කෙරෙද්දී පමණි. වෙරළාසන්නයේ වරායවල් ආශ්‍රිත ව ගොඩනැගුණු වෙළඳ මධ්‍යස්ථාන ඇසුරේ මුදල් සංසරණය සිදු විය (ද සිල්වා, එම්.යූ, 4). යටිතල පහසුකම් ඇති කිරීම දිසාවෙ, කෝරලේ, විදානෙ හෝ මුලාදෑනි යන පරිපාලන තනතුරු යටතේ රාජකාරි ක්‍රමයට ඉටු කරන ලදී (ද සිල්වා, එම්.යූ., 107-108). වැව්, මංමාවත්, විහාර ඇළ වේලි ආදිය තැනීම මූලික යටිතල පහසුකම් විය. සෑම අයෙක් ම රාජකාරියට බැඳී සිටියහ. ඉඩම් පරිපාලනය දිසාවේ හා ඔහු ගේ පහළ නිලධාරීන් විසින් ඉටු කරනු ලැබූ අතර මිනිසුන් ගෙන් අය කළ බදු කොටස් රජුට දුන් විට රජු විසින් මේ නිලධාරීන් ගේ පංගු ලබාදෙන ලදී.

අවසාන වරට පහතරටට බලපෑ සිංහල රාජධානිය වූයේ කෝට්ටේ රාජ්‍යය යි. සීතාවක හා මහනුවර පාලනය යටතේ මිරිස්ස හා අම්බලන්ගොඩ ප්‍රදේශ පැවත නැත. අවසාන වරට මේ ප්‍රදේශය පාලනය කළ සිංහල රජ වූයේ බුවනෙකබාහු ය. (1534-1551) අනතුරුව කෝට්ටේ රජු වූ දොන් ජුවන් ධර්මපාල (1551-1597) රාජ ප්‍රතිරූපකයෙක් පමණි. අම්බලන්ගොඩ ධර්මපාල ගේ ගබඩා ගමක් ලෙස පැවතිණ (විමලානන්ද, 1963, 230). ''ගබඩා ගමක් වූ කලී කිරීටයේ ප්‍රයෝජනය සඳහා වැසියන් විසින් නොමිලයේ හා සම්පූර්ණයෙන් ගොවිතැන් කරනු ලබන මුත්තෙට්ටු කුඹුරු සහිත ගමක් යයි ඩොයිලි විස්තර කරයි. වැසියන් මෙසේ කළේ ඔවුන් භුක්තිවිඳි ඉඩම් සලකාගෙන ය. ඔවුහු තවත් ඇතැම් රාජකාරි කිරීමට ද බැඳුනෝ වූහ'' (විමලානන්ද, 302). ධර්මපාල අවධියේ ලංකාවේ සිටි ගෝවේ ප්‍රතිරාජයා වූ නොරොඤ්ඤා පෘතුගීසි යටත් ප්‍රදේශ පාලනය කරන ලදී. පෘතුගීසින් විසින් පන්සල් දේවාලය මාලිගා ගෙවල් ආදි සියල්ල මංකොල්ල කන ලදී.

1505 සිට 1815 දක්වා අර්ධ යටත්විජිත පාලනයක් පැවති අතර 1815 සිට 1948 දක්වා ලංකාව පූර්ණ යටත් විජිතයක් විය. 1505 සිට 1658 ජූලි 23 තෙක් පහතරට ප්‍රදේශ බොහෝවක් පෘතුගීසි පාලනය යටතේ විය. 1658 දිට 1796 පෙබරවාරි 16 දින ලන්දේසීන්ට යටත් ව පැවති පහතරට ප්‍රදේශ ඉංග්‍රීසි පෙරදිග ඉන්දියා වෙළඳ සමාගමට ගිවිසුමකින් යටත් කෙරෙන තෙක් පහතරට ප්‍රදේශ පාලනය කරන ලද්දේ ලන්දේසි වෙළඳ සමාගම් විසිනි. 1796 සිට 1815 දක්වා සංක්‍රාන්ති සමයෙන් පසු ව මුළු රට ම බ්‍රිතාන්‍ය යටත් විජිතයක් විය. පහතරට ප්‍රදේශ වූ මේ අධ්‍යයනයේ පාදක ප්‍රදේශය යටත් විජිතයක් බවට පත් වනුයේ 1505 දී ය. යටත්විජිතකරුවන් තිදෙනා ගේ ම පාලනයටත් තාඩන පීඩනවලටත් බලපෑමටත් ලක් වීමට මේ ප්‍රදේශවල වැසියන්ට සිදු විය. මේ ප්‍රදේශවල විශාල යුද්ධ හෝ අධිරාජ්‍යවාදීන්ට එරෙහි විශාල ප්‍රතිවිරෝධතා ඇති නො වී ය. ඒ වෙනුවට පහතරට ප්‍රදේශ වැසියෝ යටත්විජිතකරුවන් ගේ සමාජ ආර්ථික ව්‍යුහවල පංගු කරුවන් වී නව සමාජ සංස්ථා තුළ ස්ථානගත වූහ (Jayawardhane, 2006).

පෘතුගීසීන් හා ලන්දේසීන් යන දෙපිරිස ම පැරණි කුල වැඩවසම් ආර්ථික ක්‍රමය ම පවත්වාගෙන යමින් හැකිතාක් සිය ලාභ

තර කරගැනීම සිදු කළහ. 1815 දිවයින ම යටත් කර ගත් ඉංග්‍රීසීහු 1833 කෝල්බ්රූක් කැමරන් ප්‍රතිසංස්කරණ දක්වා ම පවත්වාගෙන යනු ලැබූවේ කුල වැඩවසම් ආර්ථික ක්‍රමය යි. 1833 ඇති වූ වෙනස්කම් ධනවාදී අර්ථක්‍රමයක පැමිණීම ලෙස විද්වත්හු සලකත්.

කෝල්බ්රූක් කැමරන් ප්‍රතිසංස්කරණ -1833

මේ යටතේ එතෙක් සිංහලේ හා අනෙකුත් පරිපාලන ප්‍රදේශ වශයෙන් තිබූ අක්‍රමවත් පරිපාලන බෙදීම පළාත් පහකට වෙන් කරන ලදී. උතුර, නැගෙනහිර, බටහිර, දකුණ හා මධ්‍යම ලෙසිනි. සිවිල් පරිපාලකයන් මගින් ඒවා පාලනය කෙරිණ. නූතන බටහිර අධිකරණ ක්‍රමය හා ධූරාවලිය ස්ථාපනය කරන ලදී. දිස්ත්‍රික් උසාවි ස්ථාපනය කෙරුණේ මේ යටතේ ය. ව්‍යවස්ථාදායක බලය නියෝජිත මන්ත්‍රී මණ්ඩලයක් මගින් ක්‍රියාවේ යෙදවිණ. ආණ්ඩුකාරයා ඇතුළු නිල ලත් මන්ත්‍රීන් දස දෙනෙකු ගෙන් හා නිල නොලත් ස දෙනෙකු ගෙන් යුත් ව්‍යවස්ථාදායක මන්ත්‍රී මණ්ඩලය හා ආණ්ඩුකාරයා ඇතුළු නිලලත් සාමාජිකයන් හය දෙනෙකු ගෙන් යුත් විධායක මන්ත්‍රී මණ්ඩලය ද යන සභා දෙක පිහිටුවිණ. නීති පැනවීම හා ක්‍රියාවේ යෙදවීම එතැන්පටන් ඒ මණ්ඩල මගින් කෙරිණ. රාජ්‍ය ව්‍යුහය සඳහා අනුප්‍රාප්තිකයන් නිර්මාණය කරගැනීමට අවශ්‍ය ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයක් ස්ථාපනය කරන ලදී. උසස් පන්තියේ අය සඳහා කොළඹ රාජකීය විද්‍යාලය ආරම්භ කෙරුණේ මේ අවධියේ ය.

මේ දේශපාලන වෙනස්කම්වලට අමතර ව ආර්ථික වෙනස්කම් ද කිහිපයක් ම කරන ලදී. කුරුඳු සහ අනෙකුත් අපනයන භාණ්ඩ සඳහා වූ රාජ්‍ය ඒකාධිකාරය අවලංගු කරන ලද අතර, රේගු බදු සංශෝධනය කරන ලදී. කර්මාන්තවල රජයේ මූල්‍ය කොටස් පෞද්ගලික අංශය වෙත විකුණන ලදී. රජයේ ඉඩම් පෞද්ගලික අංශයට විකිණීම හෝ පැවරීම දිරිගන්වන ලදී. රාජකාරි ක්‍රමය අහෝසි කොට කම්කරුවන් සඳහා වැටුප් ක්‍රමයක් යෝජනා කරන ලදී. ධනවාදී වර්ධනයන් දෙසට යොමු වූ ආර්ථික වැඩපිළිවෙලක් එමගින් ක්‍රියාත්මක කෙරිණ.

මේ නිදහස් ආර්ථික හා දේශපාලන වාතාවරණය නිසා කුඩා පරිමාණයේ පොල්වතු කුරුඳු වතු හිමියන් පිරිසක් පහතරට දකුණු

ප්‍රදේශය තුළ වර්ධනය වූ අතර අම්බලන්ගොඩ හා මිරිස්ස ප්‍රදේශවල ධීවර කර්මාන්තය දියුණු විණ. අතිරික්ත ආදායමක් සහිත ග්‍රාමීය මධ්‍යම පන්තියක් ද වතු ආර්ථිකය හා බැඳුණු විදේශීය ධනපති පන්තියක් හා වතු කර්මාන්තයේ යෙදුනු ඉන්දීය කම්කරු පන්තියක් ද මේ අවධියේ දක්නට ලැබිණ. මේ මධ්‍යම පන්තිය මහාපරිමාණ වැවිලි කර්මාන්තයට සම්බන්ධ නොවුණ ද වී වගාවෙන් හෝ සම්ප්‍රදායික ජීවන ක්‍රමවලින් ම යැපෙමින් වෙනත් අතිරේක ආදායම් මාර්ග ලෙස කුඩා කෝපි, පුවක්, කුරුඳු වගාවන් ගෙන් ආදායම් රැස් කරගත්හ. අම්බලන්ගොඩ නගරයක් ලෙස නිර්මාණය වීමට මාළු ඇල්ලීමේ කර්මාන්තය ඉවහල් විය. අම්බලන්ගොඩ ආශ්‍රිත ව අධ්‍යාපනය ද වර්ධනය වූ අතර කලා රසිකත්වයක් සහිත මධ්‍යම පන්තියක් එහි ගොඩ නැගිණ. කෝලම් සන්දර්ශන සඳහා රසික පිරිසක් එහි නිර්මාණය වූයේ එම සන්දර්භය යටතේ ය. මිරිස්සේ සාම්ප්‍රදායික ධීවර කාර්මිකයන් ගේ ඇදහීම් හා විශ්වාස පද්ධතිය හා සම්බන්ධ වී දූරාව හා කරාව කුල දෙක අතර කෙරෙන සහජීවන ක්‍රියාවලියක් ලෙස කෝලම් නාටක එම ප්‍රදේශවල පවතින්නට විය.

1835 දී කෝපි වගාවෙන් ඇරඹී වතු වගාව සඳහා ඉඩම් ලබාගැනීමට 1940 දී පැන වූ මුඩුබිම් ආඥා පණත මගින් අයිතියක් පෙන්වීමට නොහැකි වූ සාම්ප්‍රදායික භුක්ති ඉඩම් සියල්ල රජයට ගෙන කෝපි වගාකරුවන්ට අක්කරය සිලිම් 5 තරම් අඩු මිලට විකුණන ලදී. එක් වැවිලිකරුවෙක් පමණක් අක්කර 30,825 ක් මිළ දී ගෙන තිබුණි (වැන්ඩන්ඩ්‍රීසන්, 1963:238). 1868 දී පැතිර ගිය දිලීර රෝග යකින් කෝපි වගාව විනාශ වූ අතර කඳුකරයේ තේ වැවීම කෙරේ වතු හිමියන් යොමු වූයේ මේ අවධියේ දී ය. 1877 වන විට රබර් වගාව ද ඇරඹී අතර 1890 පමණ වන විට එය ප්‍රධාන වැවිලි භෝගයක් බවට පත් ව තිබිණ. කළුතර දිස්ත්‍රික්කයෙන් ඇරඹී රබර් වගාව පසුව කොළඹ, කෑගල්ල, ගාල්ල, මාතර ආදි ප්‍රදේශවල බහුල ව පැතිරිණ. කෝපි වගාවේ පිරිහීමත් සමග ම පහතරට තැනිතලා බිම් පෙදෙස්වල පොල් වගාව ද ආරම්භ විය. දෙ වැනි වගාව ලෙස ආරම්භ කළ පොල් වගාව ක්‍රි.ව. 1871 දී දිවයිනේ වගා බිම්වලින් 37% ක් පමණ විය. ක්‍රි.ව. 1890 වන විට 41% දක්වා වැඩි වීමෙන් පැහැදිලි වන්නේ කෙටි කාලයක් තුළ පොල් වගාවේ සිදු වූ ශීඝ්‍ර ව්‍යාප්තිය යි. ශ්‍රී ලංකාවේ

වයඹ, බස්නාහිර, දකුණ යන පළාත්වල පොල් වගාව ශීඝ්‍රයෙන් පැතිර ගියේ ය.

බන්ධනාගාර, ආරෝග්‍ය ශාලා, උන්මත්තකාගාර සහ පාඨශාලා දියුණු කිරීම ද මේ අවධියේ සිදු විය. 1841 දී කොළඹ මීගමුව අතර තැපැල් රිය දිවීම ඇරඹිණ. 1833 වන විට ම කොළඹ ගාල්ල අතර එම සේවය ආරම්භ කරන ලදී. එයින් පුද්ගල සම්බන්ධතා බොහෝ සෙයින් සමීප වන්නට විය. 1844-45 කාලයේ පොලිස් උසාවි, රික්වෙස්ට් උසාවි සහ ගම්සභා උසාවි ඇති විය. පොලිස් නඩුකාරවරුන්, සාම විනිසුරුවන් හා කොරනෙල්වරු පත් කිරීම ඇරඹියේ ද මේ අවධියේම ය. 1844 වහල් මෙහෙය සහමුලින් ම තහනම් කෙරිණ. 1843 දී රාජකීය ආසියාතික සමිතිය ඇරඹි අතර ඉන් විශාල ශාස්ත්‍රීය සේවා රැසක් සිදු විය.

කෝල්බ්‍රුක් කැමරන් ආර්ථික දේශපාලන ප්‍රතිසංස්කරණ නිසා එතෙක් පැවති කුල වැඩවසම් ක්‍රමය මත ධනවාදයේ අංග ද උපරි ආරෝපණය කෙරිණ. ඉන් අනතුරු ව පැවති අර්ථ ක්‍රමය එක් පසකිනුත්, නව අර්ථ ක්‍රමය (වැවිලි ධනවාදය) තවත් ආකාරයකටත් එක ම භූමි භාගය තුළ එක ම කාලයක දී දැකගත හැකි විය.

ඉංග්‍රීසීන් ගේ පැමිණීම නිසා ඇති වූ ආර්ථික වෙනස්කම් සපුරා ම ධනවාදී ය යි කිව නොහැකි ය. ඔවුන් වර්ධනය කළ අර්ථ ක්‍රමය වූයේ තේ, පොල්, රබර් වැනි නිෂ්පාදන අමුද්‍රව්‍ය පාදක කොටගත් එකකි. මේවා අමුද්‍රව්‍ය ලෙස යුරෝපයට ගෙනගිය අතර ඒ අමුද්‍රව්‍ය ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන හා නිෂ්පාදන වෙළඳපොල බිහි වූයේ යුරෝපයේ ය. මේ නිසා තවදුරටත් කුල වැඩවසම් ක්‍රමයත්, යුරෝපීය වැඩවසම් ක්‍රමයත්, කෘෂිකාර්මික ධනවාදයේ ලක්ෂණත් නගර ආශ්‍රිත ව වාණිජ ධනවාදයත් යන විවිධ ආර්ථික මාදිලි ලංකාව තුළ පවතින්නට විය. මේ හේතුව නිසා ම කුල ක්‍රමය, නොදියුණු ගම්, නොදියුණු වතු ආර්ථිකය, අර්ධ නාගරික ප්‍රදේශ, දියුණු නගර යන එකකට එකක් පරස්පර ආර්ථික අවකාශ හා තත්ත්වයන් ලංකාව තුළ දැකගත හැකි වේ. ඉංග්‍රීසීන් විසින් ලංකාව තුළ ධනවාදය ස්ථාපනය කරනු ලැබුවේ නම් අද වන විට කෝලම් ජන නාටකයක් ලෙස කිසිසේත් ම පැවතිය නොහැකි ය. කුල වැඩවසම් ක්‍රමය අඛණ්ඩ ව පැවතියේ නම් කරළියේ

කෝලම් වැනි ප්‍රාසංගික ජන රංගයන් ද ඇති නොවනු ඇත.

අම්බලන්ගොඩ හා ජුවන්වඩු පරපුර

"බෙන්තොටින් සැතපුම් 15ක් පමණ දකුණින් ද ගාල්ලේ සිට සැතපුම් 19ක් පමණ උතුරු දෙසින් ද පිහිටි අම්බලන්ගොඩ, තානායමක් හා තැපැල් ස්ථානයක් ද පිහිටි සැලකිය යුතු ගමකි. මෙහි උළු සෙවිලි කළ නිවාස විශාල සංඛ්‍යාවක් තිබේ. රටේ මේ ප්‍රදේශයේ ඇති අනෙකුත් ගම්මානවලට වඩා එය පහත් තැනක් විය. එය වරින්වර මහේසත්‍රාත්වරයා නවාතැන්ගත් තැනක් විය. මේ ප්‍රදේශය ධීවරයන්ට පමණක් සීමා වී ඇති අතර, ඔවුන් ගෙන් විශාල කොටසක් කොරමැන්ඩල් සිට දිවයිනේ වෙරළ තීරය දක්වා ප්‍රදේශයේ ධීවර කටයුතුවල නිරත ව සිටිති.මෙහි ශ්‍රේෂ්ඨ විහාරස්ථානයක් ද, වෙස්ලියානු මිෂනාරීන්ට අයත් පාසැලක් ද වේ." (Casie Chitty,Simon,1834,8p) (පරි.කාරියකරවන.එස්.එම්)

කාසි චෙට්ටි 1834 දී අම්බලන්ගොඩ පිළිබඳ විස්තර කොට ඇත්තේ ඉහත පරිදි ය. මොහු මිරිස්ස පිළිබඳ කිසිදු සටහනක් කර නැති බව ද මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය. යටත් විජිත අවධියේ මහ බද්ද ලෙස ප්‍රචලිත ව පැවතියේ හලාගම කුලය යි. ඒ රජයට වැඩි ම අදායමක් සරි කර දුන්නෝ කුරුඳු තැලීමේ නියුතු ව සිටි හලාගම කුලයේ අය වූ හෙයිනි. බලපිටිය ප්‍රදේශය මේ පිරිසට වාස භූමි විය. බලපිටියට ආසන්නත ම වාණිජ නගරය ලෙස අම්බලන්ගොඩ යටත් විජිත අවධියේ ම යම් දියුණුවක් අත් කරගෙන තිබූ බව කාසි චෙට්ටි ගේ සටහනෙන් ද පැහැදිලි වේ.

අම්බලන්ගොඩ අක්ෂාංශ හා දේශාංශ අනුව 6°14′07″N 80°3′13″E ලෙස දක්වේ. එය දකුණු පළාතට හා ගාල්ල දිස්ත්‍රික්කයට අයත් වේ. ගාල්ල කොළඹ මහා මාර්ගය හා වෙරළබඩ දුම්රිය මාර්ගය අම්බලන්ගොඩ හරහා වැටී ඇත. 1894 ජනවාරි වන විට කොළඹ සිට අම්බලන්ගොඩ දක්වා වෙරළබඩ මාර්ගය දික් කළ බව ෆර්ගයුසන් සඳහන් කරයි (Ferguson.1893:128). අම්බලන්ගොඩ ප්‍රචලිත ව ඇත්තේ වෙස් මුහුණුවලට වුවත් එහි ප්‍රධාන ම ආදායම් මාර්ග වනුයේ මාළු, කුරුඳු, පොල් ආදිය යි. සංචාරක කර්මාන්තයට විවෘත ව ඇති

ප්‍රදේශයක් ලෙස අම්බලන්ගොඩ ප්‍රචලිත ව ඇත්තේ වෙස් මුහුණු නිසා ය. 1893 වන විට මුහුදේ නෑම සඳහා අම්බලන්ගොඩ ප්‍රචලිත ව පැවති බව ද ඔහු සඳහන් කරයි (Ferguson.1893:128). ප්‍රදේශයේ බොහෝ පිරිසක ගේ ජීවනෝපාය වී ඇත්තේ රාජ්‍ය හෝ වෙනත් අංශවල සේවාවන්හි නිරත වීම යි. නගරාශ්‍රිත ව ජීවත් වන බොහෝ පිරිසක් සේවා ක්ෂේත්‍රයේ නියුක්ත ව සිටිති. වෙළඳාම හා අතරමැදි සේවා සපයන්නන් ද ඉහළ අගයක් ගනිති. ජන අනුපාතියෙන් බහුතරයක් කරාව කුලයට අයත් වෙති. රට මැදට යත් ම වෙනත් කුලවලට අයත් ජනයා ද සිටිති.

ජුවන්වඩු පරපුර:

අම්බලන්ගොඩ හිරේවත්තේ ජුවන්වඩු පරපුර එම පරපුරේ වර්තමානිකයන් සඳහන් කරන ලෙස දිගු ඉතිහාසයක් ඇත්තකි. එම පරපුරේ ප්‍රධානීන් ගේ නම් මෙසේ ය.

1. ජුවන්වඩු එදෝරිස් ද සිල්වා විජේසූරිය - 1798 - 1868
2. ජුවන්වඩු එන්දෝරිස් ද සිල්වා විජේසූරිය - 1830 - 1895
3. ජුවන්වඩු ඔන්දිරිස් ද සිල්වා විජේසූරිය - 1860 - 1929
4. ජුවන්වඩු මතෙස් ද සිල්වා විජේසූරිය - 1883 - 1927
5. ජුවන්වඩු ආරියපාල විජේසූරිය - 1901 - 1995
6. ජුවන්වඩු බන්ධු විජේසූරිය - 1939 - 2005

(ජුවන්වඩු පරපුරේ වෙස්මුහුණු කෞතුකාගාරය)

චන්ද්‍රදාස විජේසූරිය, මහින්දපාල විජේසූරිය, භද්‍රානන්ද විජේසූරිය ආදීන් බන්ධු විජේසූරිය ගේ සහෝදරයන් වන අතර ඔවුහු ද ශිල්පීහු වෙති.

ජුවන්වඩු පරපුරේ සමකාලීන ශිල්පීන්:

1. මනෝෂිකා විජේසූරිය - 1971 - අද දක්වා
2. කාංචනා විජේසූරිය - 1973 - අද දක්වා
3. අමල්ක විජේසූරිය
4. රුක්මල් විජේසූරිය (මනෝෂිකා හා කාංචනා ලබාදුන් තොරතුරු අනුව. 14.01.2015 අම්බලන්ගොඩ දී)

ජුවන්වඩු පරපුර පිළිබඳ අධ්‍යයන:

එම්. ඩී රාඝවන් ලංකාවේ කරාව කුලය ගැන කළ අධ්‍යයනයේ දී කරාව කුලයේ කලාවක් ලෙස සලකා කෝලම් ගැන අධ්‍යයනය කළේ ය. එහි දී ඔහු කෝලම් පිළිබඳ අත්දැකීම් ලබාගෙන ඇත්තේ ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේගෙනි. ඔහු එම කෝලම් කණ්ඩායම පිළිබඳ තොරතුරු දක්වනුයේ මෙසේ ය.

"මෙහි රංගන ශිල්පීන් විවිධ වෘත්තීන්ට අයත් වූවෝ වෙති. අම්බලන්ගොඩ පැවති කෝලම් නැටුමේ අණබෙරකරුට රඟ පෑ එස්.එම් සැමුවෙල් සිල්වා ගොඩනැගිලි කොන්තරාත්කරුවෙකි. නොන්චි අක්කාගේ චරිතය රඟදක්වන ලද්දේ අවුරුදු 80ක් වයස වූ මේසන් බාස් කෙනෙක් වන කේ. එම්. ආගිරිස් සිල්වා ය. හේවායන්ට රඟ පෑ නළුවන් දෙදෙනාගෙන් එස්. එම් කුලසිරි උසස්පෙළ සඳහා හදාරණ ශිෂ්‍යයෙකු වූ අතර ටී. ඩබ්ලිව් විජේසිරි වෙළෙන්දෙකු වේ. මරු රාස්ස හා ගුරුළු රාස්ස නැටූයේ පී. එච්. තිලකරත්න සහ ජේ. ඩබ්ලිව්. බන්ධුසේන ය. නාගරාස්ස නැටූ අම්බලන්ගොඩ හිරේවත්තේ ටී. ඩබ්ලිව්. විජේසිරි සහ ජේ. ඩබ්ලිව් ආරියපාල ගුරුන්නාන්සෙලා වෘත්තීය නැටුම් ශිල්පීන් මෙන් ම ඉතා දක්ෂ වෙස්මුහුණු කපන්නෝ වෙති" (Raghavan,M.D. 1961:130) (පරි.කාරියකරවන.එස්.එම්)

1968 දී කෝලම් නාටක සාහිත්‍ය කෘතියේ ඇම්. එච් ගුණතිලක ජුවන්වඩු පරපුර පිළිබඳ ඉදිරිපත් කර ඇති කරුණු මෙබඳු වේ.

"අම්බලන්ගොඩ හිරේවත්තේ ජේ. ඩබ්ලිව්. ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ ඔහු ගේ මුත්තණුවන් වූ ජුවන්වඩු ඔන්දිරිස් ද සිල්වා විජේසූරිය වඩු ආරච්චි මහත්මයා ගෙන් ද කෝලම් නැටුම් හා මුහුණු කැපීම උගත් අතර ඔවුන් ගේ පුතුන් තිදෙනෙකුට එම නැටුම් හා මූණු කැපීම් ක්‍රම උගන්වා ඇත.

ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ ගේ කෝලම් නැටුම් කණ්ඩායමට පහත දැක්වෙන අය ඇතුළත් වෙති.

ජේ. ඩබ්ලිව්. චන්ද්‍රසේන විජේසූරිය (මේ වැරදි නමකි. එය බන්ධුසේන විය යුතු ය.) ජේ. ඩබ්ලිව්. චන්ද්‍රදාස විජේසූරිය, ජේ. ඩබ්ලිව්.

මහින්දපාල විජේසූරිය, එච්. විමලරත්න, එච්. කරුණාසේන, ආර්. ඇම්. චන්ද්‍රදාස, එච්. තිලකරත්න, සහ ආර්. ඇස්. ඕදිරිස් ද සිල්වා'' (ගුණතිලක, 1968:8-19).

කරළියේ කෝලම්: කාංචනා විජේසූරිය හා මනෝෂිකා විජේසූරිය සමග සාකච්ඡාව

මෙම සාකච්ඡාව 14.01.2015 දින අම්බලන්ගොඩ පිහිටි කාංචනා විජේසූරිය මහත්මිය ගේ නිවසේ දී සිදු කෙරිණ.

ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ ගෙන් පසු ව කෝලම් කලාව ප්‍රචලිත කිරීමට දායක වූයේ මගේ පියා වූ බන්ධු විජේසූරිය මහතා යි. කලාව මගේ පියා ගේ ජීවනෝපාය නො වී ය. ඔහු ප්‍රථමයෙන් තෙලිජ්ජවිල මධ්‍ය මහා විද්‍යාලයේත් අනතුරු ව අම්බලන්ගොඩ දේවානන්ද විද්‍යාලයේත් නැටුම් ගුරුවරයෙකි. ඒ අතරතුර ඔහු 'වී' හා පොල් වෙළඳාමට ද නැඹුරු විය. මගේ මව බටපොල උපන් ව්‍යාපාරික පවුලකින් පැවත එන්නියකි. අප කුඩා කාලයේ මාතර තෙලිජ්ජවිල ප්‍රදේශයේ පදිංචි ව සිටි අතර ඒ කාලයේ බෝගොඩ සංගීත පරපුර මගේ පියාට ඉතා සමීප විය. අනතුරුව බටපොල ප්‍රදේශයට පදිංචියට පැමිණි අතර ඒ අවධියේ දේවානන්ද විද්‍යාලයේ ඉගැන්වීම් කරන ලදී. ඔහු වාමාංශික අදහස් ඇත්තකු වූ අතර ඉගැන්වීමට නිසි පරිදි කාලසටහනක් නැතිවීම වැනි කරුණු නිසා ඔහු කලකිරීමෙන් සිටියේ ය. චිත්‍රසේන වැන්නන් හා කටයුතු කොට කලාව පිළිබඳ ඔහුට පුළුල් දැක්මක් ද ඒ අවධිය වන විට ලැබී තිබුණි. මේ කාලය තුළ දී ව්‍යාපාරවලට සම්බන්ධ වීම සිදු විය.

මගේ සීයා වූ ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ හිරේවත්තේ ජීවත් වූ අතර ඔහු වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කොට අලෙවි කිරීමේ කර්මාන්තය අරඹා තිබුණි. මගේ ආච්චී වූ ලීලා ද මෙල් මහත්මිය ව්‍යාපාරික හැකියාවක් තිබූ තැනැත්තියකි. ලොකු තාප්පයකින් වට කළ ගෙයක් ඔවුනට තිබුණි. ආරියපාල ගුරුතුමා වෙස්මුහුණු කැපීම, බෙර ගැසීම, කෝලම් නැටීම පමණක් නොව නක්‍ෂත්‍රය, ගෙවල් ලනු ඇදීම්, මන්ත්‍ර ගුරුකම් තොවිල් ආදි කටයුතු රැසක් ප්‍රදේශයේ ජනතාවට කරදුන්නේ ය. සීයා ගේ නිවසේ හැම විට ම විවිධ අය තෑගි දුන් කිරි හට්ටි, කැවිලි

එළවළු ආදිය විය. ඒ කාලයේ අවශ්‍යතා ඉතා සීමිත වූ අතර ඉතා හොඳ ජීවන මට්ටමක් ඔවුන්ට විය. ආච්චී ව්‍යාපාර වෙත නැඹුරු වූ අතර සීයා ගේ කලාව ව්‍යාපාරයක් බවට පත් කළේ ඇය විසිනි. සීයා හා මගේ පියා කලාවේ නිරත වූයේ මිල මුදල් අපේක්ෂාවෙන් නො වේ. අද අපට එසේ කිරීමට නොහැකි වී ඇත. අප ගේ ජීවිත ඉතා සංකීර්ණ වී ඇති අතර, අවශ්‍යතා ද ඉතා විශාල වී ඇත. නොමිලේ කලාව කිරීමේ හැකියාවක් අද නැත.

1993-94 කාලයේ මගේ පියා බොහොමයක් විශ්වවිද්‍යාලයවල නොමිලේ ප්‍රදර්ශන පැවැත්වීය. ගමන් පහසුව හා ආහාර පමණක් ලබාගෙන කළ එම සංදර්ශනවලින් ඔවුන් ලැබූයේ සතුටක් පමණි. යම් වෙස්මුහුණක් පළුදු වුවහොත් එය සකසා ගැනීමට හෝ මුදලක් එමගින් නො ලැබුණි. මේ අවධියෙත් විවිධ අය අප ගෙන් ඒ සේවාවන් නොමිලේ බලාපොරොත්තු වුවත් අපි එසේ කිරීමට ඉදිරිපත් නො වෙමු.

මගේ සීයා වෙස්මුහුණු කලාවෙන් ම ජීවත් වූ අයෙකි. එහෙත් වෙස්මුහුණු ව්‍යාපාරයක් ඇරඹීමටත් අම්බලන්ගොඩ නගරයෙන් ඉඩම් මිලදී ගෙන හොඳ ආර්ථික තත්ත්වයක් ඇති කරගැනීමටත් ආච්චි ගේ මැදිහත්වීමෙන් සීයාට හැකි විය. මේ ආකාරයට අද වන විට මගේ තාත්තගෙ එක මල්ලි කෙනෙකුට (මහින්දපාල විජේසූරිය) සුපිරි වෙළඳසැලක් ඇත. තේවතු ද තිබේ. අනික් බාප්පට (භද්‍රානන්ද විජේසූරිය) තෙල් ශෙඩ් එකක් හා තේ වතු, කුරුඳු වතු කිහිපයක හිමිකරුවෙකි. නැන්දල දෙදෙනෙක් සිටින අතර මේ සියලු දෙනාට ම නැටීමේ හැකියාව ඇත. එහෙත් ඔවුහු කලාවේ නො යෙදෙති. ආච්චි විසින් වෙස්මුහුණු ෆැක්ටරිය දරුවන් සියලු දෙනා අතර සමසේ බෙදීම කරන ලදී. මට ද ඉන් කොටසක් ලැබේ. මගේ යැපීමට එම මුදල ප්‍රමාණවත් වේ.

පියා වී ව්‍යාපාර කරමින් සිටි අවධියේ මීට වසර 25 කට පමණ පෙර ලංකාවට පැමිණි වොල්ෆ්ගන් නම් ජර්මන් ජාතික මහාචාර්යවරයා මගේ පියා හමුවීමට දිනක් බටපොල නිවසට පැමිණියේ ය. ඔහු ලංකාව පුරා ම ඇවිදිමින් කෝලම් පිළිබඳ අධ්‍යයන කොට තිබුණි. පළමුවෙන් ඔහු සීයා මුණගැසීමට පැමිණ ඇති අතර

සීයා විසින් මගේ පියා හමු වන ලෙස දන්වා ඇත. වොල්ෆ්ගන් ඇතුළු 25ක් පමණ කණ්ඩායම සමග බොහෝ රෑ බෝ වන තෙක් කතා කළ මගේ පියා පසුදා උදේ වන විට හාල් මෝල් ආදි සියලු ව්‍යාපාර අතහැර තවදුරටත් මේ කලාව පවත්වාගෙන යෑම සඳහා කැපවීමට තීරණය කොට තිබුණි. කලාවට කැපවීමට තීරණය කිරීමත් සමග කලා කෞතුකාගාරයක අවශ්‍යතාව ජර්මන් කණ්ඩායමට පැහැදිලි කිරීමෙන් කලා කෞතුකාගාරයක් ඉදිකිරීමට ආධාර ලබාගත හැකි විය. ඊට විවිධ බාධක ආ අතර වෙස් වළාගෙන ගොස් ජර්මන් කණ්ඩායමට විවිධ තොරතුරු දන්වා බොහෝ උපක්‍රම ද කිරීමට එහි දී සිදු ව ඇත. කෞතුකාගාරයට පසු ව ජර්මන් ජනරජයේ ආධාර යටතේ නැටුම් පාසලක් සඳහා ගොඩනැගිල්ල ලැබුණි. මගේ මව ද ව්‍යාපාරික පවුලකින් පැවත එන්නියක නිසා පියා ගේ ආර්ථික කටයුතු නිවැරදි ව කළමනාකරණය කොට පවත්වාගෙන යාමට ඇයට හැකි විය.

අප පවුලේ අක්කාත් මමත් පමණි. සාමාන්‍යයෙන් කෝලම්වල ගැහැණු නැටීම සම්ප්‍රදාය නො වේ. මගේ පියා අක්කාටත් මටත් රාක්ෂ නැටීමට අවස්ථාව ලබාදුනි. එය ආන්දෝලනාත්මක කරුණක් ද විය. ලෙන්චිනා, එතනහාමි හා සුරඹාවල්ලිය වැනි චරිත එසේ නටන ලදී. මගේ පියා කෝලම් සඳහා මිලක් නියම කළේ නැත. 1996 කාලයේ අමරසිරි දොඩන්ගොඩ අමාත්‍යතුමා ගේ මැදිහත්වීමෙන් බත්තරමුල්ල ජනකලා කේන්ද්‍රයේ මැදිහත්වීමෙන් රට පුරා ම කෝලම් සංදර්ශන පැවැත්වුණු අතර, එමගින් කෝලම් සඳහා ලොකු ප්‍රසිද්ධියක් ලැබුණි.

කොළඹ ලයනල් වෙන්ඩ් රඟහලේ ද මගේ පියා කෝලම් සන්දර්ශනයක් පැවැත්වී ය. මේසවලට තබා බැඳ සකස් කළ වෙස් අත්තක් වේදිකාව මත සකස් කරන ලදී. පැය දෙකකට පමණ රංගය සීමා කෙරිණ. පූර්ව රංග හා ගම කතාව එහි ඉදිරිපත් කෙරිණ. ඇතැම් චරිත වෙස්මුහුණු නො පැළඳී ය. මා පහ වසරේ ඉගෙන ගන්නා සමයේ අම්බලන්ගොඩ නගරශාලාවේ කළ අංගයක් මගේ මතකයේ ඇත. එහි බොහෝ දුරට ස්වාභාවික අංග කොටස් ඇතුළත් කරන ලදී. අපි ද එහි චරිත නිරූපණය කළෙමු.

කරළියේ කෝලම්:

එකම තාලයකට කෙරෙන ගායනයක් අසා සිටින විට ප්‍රේක්ෂකයෝ වෙහෙසට පත් වෙති. ඒ රළු ගායනා මටසිලිටි ගායනා බවට පත් කිරීම ''කරළියේ කෝලම්වල'' දක්නට ඇති විශේෂත්වයකි. කෝලම් මඩුවක් පවත්වන විට ඉලක්කගත ක්‍රමවත් ආලෝකකරණයක් සිදු නොකෙරුණ ද කරළියේ කෝලම් ආලෝකකරණය අනුව සංවිධානය කෙරුණු රංගයකි. සාමාන්‍යයෙන් කෝලමක් නටන විට ශිල්පියා ඉතා නිදහස් ආකාරකට රඟන මුත් මෙහි දී නළුවාට රංග විධාන (ස්ටෙප්ස්) ලබා දෙන ලදී. කෝලමේ දී නළුවන් මුවා වීම සඳහා වෙස් අත්ත භාවිත කළ අතර මෙහි දී තිරරෙදි (කර්ටන්ස්) භාවිත කෙරිණ. ලංකාවේ දකුණු හා බටහිර මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවල වෙරළාසන්න පොල්වතු ආශ්‍රිත ව කෙරුණු කෝලම් මඩුවල ගැමි බවක් මවා පෑමට වී බිස්සක් ඇතැම් අය ඉදි කළ ද අප විසින් වී බිස්ස ඉවත් කර ඔරු කඳක් වේදිකාව මතට ගෙන එන ලදී. වෙරළක ලක්ෂණ වේදිකාව මත නිරූපණය කෙරිණ. රංගාරම්භයේ ආශිර්වාද ලබාගැනීම සඳහා පහන් පැල පමණක් නිර්මාණය කෙරිණ. පැය දෙක හමාරකට රංගය කෙටි කළ අතර පූර්ව රංගය පමණක් භාවිත කෙරිණ. කෝලම් කතා කිසිවක් මෙහි දී භාවිත නො කෙරිණ. පූර්වයෙන් පැවත ආ පද මාලාවට අලුත් නාදමාලා එක් කෙරුණු අතර ගායක කණ්ඩායම ප්‍රවේශය සඳහා කවි කියද් දී සභාවට පැමිණීමට නියමිත චරිතයේ ලක්ෂණ ඉඟි බිඟිවලින් නිරූපණය කිරීම ද කරන ලදී. රජතුමා පැමිණෙන තැන දක්වා පූර්ව රංග කොටස් කරළියේ කෝලම් සඳහා භාවිත කෙරිණ.

අමල්ක විජේසූරිය, මනෝෂිකා, චන්දන, ඉසංක, චාමර බද්දිය ලියනගේ, සමන්ත කරුණාරත්න, චතුරි ආදින් ගෙන් සමන්විත කණ්ඩායමක් මේ සඳහා සම්බන්ධ වූහ. ගායක කණ්ඩායමේ අට දෙනෙක් ද නැටුම් කණ්ඩායමේ අට දෙනෙක් ද වශයෙන් මේ සඳහා 16 දෙනෙක් සම්බන්ධ ව සිටියහ. දනට රඟ දක්වා ඇත්තේ දර්ශන 2ක් පමණි. පළමු දර්ශනය කොළඹ ටවර් රඟහලෙහි නොමිලේ පවත්වන ලදී. (3 පින්තූරය) කලා ක්ෂේත්‍රයේ හා විශ්වවිද්‍යාලයීය ක්ෂේත්‍රයේ බොහෝ දෙනෙකුට ඒ සඳහා ආරාධනා කළ මුත් පැමිණියේ අතළොස්සක් පමණි. මෙය නැරඹූ සාමාන්‍ය ප්‍රේක්ෂකයෝ එහි

අලංකාරය වර්ණනා කළහ. සාම්ප්‍රදායික කලාකරුවෝ මීට අකමැති වූහ. ශාස්ත්‍රීය බුද්ධිමතුන් මෙය නො බලා ම ප්‍රතික්ෂේප කළ බවක් හැඟුණි.

ගිටාරයේ හඬ ලබාගැනීමට පමණක් කුඩා ශබ්ද විකාශන යන්ත්‍රයක් භාවිත කළෙමු. රඟහලේ වායු සමීකරණ යන්ත්‍රය අප ගේ රංගනය පැවති දිනයේ ක්‍රියා විරහිත වී තිබිණ. එනිසා විදුලිපංකාවල ශබ්දය අබිබවා ඇසෙන පරිදි කතා කරන්නට සිදු විය.

අපගේ දෙ වන රංගය අම්බලන්ගොඩ නගර ශාලාවේ දී ප්‍රවේශපත්‍ර අලෙවි කොට පවත්වන ලදී. සාමාන්‍ය රසිකයන් එය නැරඹූ මුත් අම්බලන්ගොඩ සිටින රූකඩ කලාකරුවන් පවා එය නැරඹීමට පැමිණියේ නැත.

නැවත කරළියේ කෝලම් රඟහලට ගෙන එන්නේ නම් ඒ සඳහා මාස 6ක් වත් පුහුණුවීම් කිරීමට සිදු වේ. තවමත් සාම්ප්‍රදායික කෝලම් සන්දර්ශන සඳහා අපට ඉල්ලීම් ලැබේ. ඒ සඳහා රුපියල් ලක්ෂ 1.5 මුදලක් අය කිරීමට සිදුවේ. මුලින් ම කෝලම් රඟහලට ගෙන ඒම කරනු ලැබුවේ අප ගේ පියා වන බන්ධු විජේසූරිය විසිනි. අප ගේ පවුලේ දූවරුන් ම දෙදෙනකු නිසා මගේ පියාට කලාව තවදුරටත් ගෙන යාමට නම් සම්ප්‍රදාය කඩ කිරීමට ම සිදු විය. ඒ අනුව කෝලම් කාන්තාවන් විසින් නැටීමත් රඟහලට ගෙන ඒමත් කිරීමට ඔහුට සිදු විය.

මිරිස්ස ආර්ථිකය හා උඩුපිල පරපුර

මිරිස්ස, ගාල්ල - මාතර මහා මාර්ගයේ වැලිගම හා මාතර අතර පිහිටි නගරයකි. එය අද වන විට සංචාරක පුරවරයක් ලෙස ප්‍රචලිත වෙමින් පවතී. එය අතීතයේ පටන් ධීවර කර්මාන්තයට ඉතා ප්‍රචලිත ප්‍රදේශයකි. රට අභ්‍යන්තරයට යන විට පොල් වගාව විශාල වශයෙන් ඇත. කුරුඳු වගාව ද යටත් විජිත අවධියේ ප්‍රචලිත ව පැවතුණි. National greeds 5°56′45″N 80°27′35″E අතර වැලිගම පිහිටා ඇත.

උඩුපිල පරපුර

අවුරුදු 300 - 400 කට පමණ ඈත අතීතයකට උරුමකම් කියන උඩුපිල ගම්මානයේ කෝලම් නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය හා බැඳුණු වෙස් මුහුණු කලාවට අමතර ව පොරපොල් ගැසීම, අංකෙළිය වැනි පැරණි සිංහල ජන ක්‍රීඩා ද තව ම ආරක්ෂා වී ඇත. පොරපොල් ගැසීමේ දී උඩුපිල හා යටිපිල යන ගම් දෙක ඊට සම්බන්ධ වේ. යටිපිල ධීවර කර්මාන්තයේ යෙදෙන කරාව කුලය යි. උඩු පිල පොල් ආශ්‍රිත කර්මාන්තවල යෙදෙන දුරාව කුලය යි. මේ ගම්මාන දෙක ගම මැද්දෙන් ගමන් කරන මහා මාර්ගයෙන් වෙන් වී ඇත. පොරපොල් ගැසීම නම් ජන ක්‍රීඩාව අද ද මෙම ගම තුළ ආරක්ෂා වී පවතී. ගමේ තිබෙන පොල් පිටිය නමින් හැඳින්වෙන ස්ථානයේ මෙම ක්‍රීඩාව වසරකට වරක් හෝ කිහිප වරක් දැනුදු පැවැත්වෙනු දැකගත හැකි ය.

උඩුපිල ගම්මානය තුළ කෝලම් නාට්‍ය සම්ප්‍රදාය හා වෙස් මුහුණු කලාව ආරම්භ වන්නේ මෙම ජන ක්‍රීඩා හරහා ය. දහවල් කාලයේ පොරපොල් ගැසීම හා අංකෙළිය වැනි ජන ක්‍රීඩාවක නිරත වන ගමේ ජනතාව එම ක්‍රීඩාව බොහෝ විට සිදු කරන්නේ දෙවියන්ට බාරහාර සිදුකර ආශීර්වාද ලබාගැනීමෙනි. මෙහි දී දෙවියන් සඳහා දේව තොවිලයක් පැවැත්වේ. එය රෑය පහන් වනතුරු පැවැත්වේ. ගමේ තෝරාගත් පොදු ස්ථානයක ජනතාව ගේ සහභාගිත්වයෙන් මෙම දේව තොවිලය පසුදා පහන් වනතුරු පවත්වද්දී ජනතාවට බැලීම සඳහා කෝලම් නාට්‍ය පෙන්වීම ද කරනු ලැබී ය. එම අවශ්‍යතාව අනුව කෝලම් නාට්‍ය සම්ප්‍රදායත් වෙස් මුහුණු කලාවත් උඩුපිල ගම්මානයේ ආරම්භ වූ බව වර්තමානයේ මෙම පරපුරේ ප්‍රධානියා ලෙස සැලකෙන වෛද්‍යාචාර්ය පී. සේනාරත්න මහතා ගේ අදහසයි. මුලින් ම නිර්මාණය කළ කෝලම් මුහුණුවල අයිතිකරුවෝ දොළොස් දෙනෙක් සිටියහ. එනම්,

1. දොන් බස්තියන් නොහොත් බබුන් වෙල් විදානේ මහතා
2. ලුවිස් හාමි අමරසිංහ මහතා
3. ජුවානිස් අප්පු අමරසිංහ මහතා
4. බණ්ඩාර වත්තේ බබුන් අප්පු මහතා
5. කන්තුරුගෙවත්තේ බබුන් අප්පු මහතා

6. බන්දනගේ රුප්පේ කලු අප්පු මහතා
7. කුණ්ඩමුල්ලේ අන්දිරිස් අප්පු මහතා
8. පොල්හේනගෙවත්තේ තේමිස් හාමි මහතා
9. කනංකයගෙවත්තේ තේදියස් අප්පු මහතා
10. අද්දරවත්තේ මහා ගණින්නාහ ගුරුන්නාන්සේ
11. අද්දරගෙවත්තේ සිරිය ගුරුන්නාන්සේ
12. අද්දරගෙවත්තේ බබුසේ ගුරුන්නාන්සේ

මෙම පිරිස විසින් මුලින් ම සාදා කෝලම් නාට්‍ය සඳහා භාවිත කරනු ලැබූ වෙස් මුහුණු කට්ටම මෙම පරපුරෙන් පසු දොන් බස්තියන් නොහොත් බබුන් වෙල් විදානේ ගේ පුත් දීන අප්පු අමරසිංහ ''පොලිස් ඔපිසර රාළහාමි'' පීරිස් අප්පු අමරසිංහ වෙද රාළහාමි ද චාර්ලිස් අප්පු අමරසිංහ යන තිදෙනා විසින් පාලනය කරන ලදී.

මේ දෙවන පරම්පරාව යටතේ උඩුපිල වෙස් මුහුණු කට්ටම සායම් ගැලවී විනාශයට පත් වීම නිසා මාටින් අමරසිංහ සහ චාර්ලිස් සේනාරත්න යන දෙපළ එකතු වී වෙස් මුහුණු කට්ටම අලුත්වැඩියා කර කෝලම් නාට්‍ය සඳහා යොදාගන්නා ලෙස පොරොන්දු වී 1959 ජනවාරි මස 1 වන දින රුපියල් 800 මුදලකට අලුත්වැඩියා කටයුතු සඳහා දියෝනිස් සිත්තරාට භාර දෙන ලදී. මේ අතර වාරයේ දී ඔවුන් ගේ මූලිකත්වයෙන් උඩුපිල ගමේ පොල්හේන කඩේ දී ''උඩුපිල කලා සංගමය'' යන නමින් සංගමයක් පිහිටුවාගෙන ඇත. මෙම සංගමයේ දී සාමාජිකයන් ගෙන් රුපියල් දහය බැගින් අසූ දෙනකු ගෙන් මුදල් ලබාගෙන වෙස් මුහුණු අලුත්වැඩියා කිරීම සඳහා පොරොන්දු වූ රුපියල් 800 ක මුදල සොයාගෙන තිබේ.

1959 වර්ෂයේ ජනවාරි මස උඩුපිල කලා සංගමය බිහිවීම උඩුපිල කෝලම් නාට්‍ය පරපුරේ නව යුගයක ආරම්භය ලෙස හැඳින්විය හැකි ය. උඩුපිල ගම්මානයේ මේ පාරම්පරික උරුමය ආරක්ෂා කිරීම හා ඉදිරියට පවත්වාගෙන යාමට අවශ්‍ය විධිමත් තීන්දු තීරණ කිහිපයක් ම ගන්නා ලදී. කෝලම් නාට්‍ය යළි පුරුදු පුහුණු කිරීම සඳහා පේදිරිස් ගුරුන්නාන්සේට ද එම නාට්‍ය සඳහා අවශ්‍ය දෙබස් පුරුදු කිරීමට පී. ජී.මෞදියස් අප්පු ගුරුන්නාන්සේට ද භාර දීම එම යෝජනා අතර විය. එපමණක් නො ව නැවත ප්‍රතිසංස්කරණය කරන ලද වෙස් මුහුණු

සියල්ල මාර්ටින් අමරසිංහ මහතා ගේ භාරයට පත්කර එතුමා ගේ නිවසේ තැන්පත් කර තැබීමට ද මෙම කලා සංගමයේ එකඟත්වය පළ විය. මෙම පරම්පරාව සතු ව පවතින කෝලම් නාට්‍ය 70 වකට පමණ අවශ්‍ය විවිධ වර්ගයේ වෙස්මුහුණු සියයක් පමණ මාර්ටින් අමරසිංහ මහතා ගේ නිවසේ අද ද සුරක්ෂිත ව පවතී. (4 පින්තූරය) දිවයිනේ ඇති ඉතා පැරණි ම සහ විරල සාම්ප්‍රදායික, පංචනාරිඝටය නම් වෙස් මුහුණ මෙම වෙස් මුහුණු එකතුව තුළ විශේෂ වූවකි.

1959 මැයි මස 23 උඩුපිල කෝලම් කලාවට සුවිශේෂිත දිනයක් වේ. තිරාණගම රතනසාර හිමියන් ගේ මූලිකත්වයෙන් රාජ්‍ය අනුග්‍රහය ද ඇති ව උඩුපිල කලා සංගමය මගින් පුරුදු පුහුණු කරන ලද ශිල්පීන් විසින් දින පහක් තිස්සේ ඉතා විචිත්‍රවත් වූ කෝලම් සංදර්ශනයක් පවත්වන ලදී. මේ සඳහා රුපියල් 1500 ක් වියදම් වූ බව රතනසාර හිමියන් ප්‍රකාශ කර ඇත.

වර්ෂ ගණනාවකට පසු මඩු කූඩාරම් තනා රුපියල් 1500 ක් වියදම් කර එක්සත් කලා මණ්ඩලය මගින් පවත්වන ලද ජාතික කෝලම් නාට්‍ය සංදර්ශනය දින පහක් තිස්සේ උත්සවශ්‍රීයෙන් පැවැත්වුණි (ගුණවර්ධන, අනුර, 2012.12.05). අනුර ගුණවර්ධන දිවයින පුවත්පතට සැපයූ ලිපිය ආශ්‍රයෙන් මා ඉහත දක් වූ විස්තරය වඩා පරිපූර්ණත්වයට පත් වනුයේ ලොකුහෙට්ටිගේ කුලරත්න හා මාර්ටින් අමරසිංහ දෙදෙනා සමග 2014.05.24 දින උඩු පිල දී පැවැත් වූ සම්මුඛ සාකච්ඡාවේ කරුණු ද එක් වූ විටයි.

උඩුපිල කෝලම් කලාව පොර පොල් ක්‍රීඩාව හා බැඳී පවතී. පොරපොල් ක්‍රීඩා කිරීමට පෙර සන්හිඳේ වතාවත් කිරීම සිදු කෙරේ. උඩුපිල හා යටිපිල බෙදී පොරපොල් ක්‍රීඩා කරයි. එක් පැත්තකින් එවන පොල් ගෙඩිය අනික් පැත්තේ අය ගේ අතේ ඇති පොල් ගෙඩියෙන් ගසා බිඳිය යුතු ය. ඒ සඳහා වෙන ම ශක්තිමත් පොල් ගෙඩි විශේෂයක් විශේෂිත පොල්ගස්වලින් ලබාගෙන තබා ගනී. (4 පින්තූරය) යම් අයෙක් එවන ලද පොල් ගෙඩිය බිඳුණොත් හෝ ඇල්ලූ පොල් ගෙඩිය බිඳුණොත් ඒ පොල් ගෙඩියෙන් සෙල්ලම් කළ කෙනා තරගයෙන් ඉවත් වේ. මේ ආකාරයට යම් පිලක් දිනුව හොත් හැම විට ම පරාජිත පිලට දිනුම ලබා දේ. තරගය අවසාන කොට කණ්ඩායම්

දෙක ම ''පොරපොල් ගසා අපි දිනුවෝ හෝය්යා'' කියමින් පෙරහැර පවත්වයි. එසේ කොට රාත්‍රියේ දී කෝලම් රඟ දැක්විණ. මිරිස්සේ කෝලම් කණ්ඩායම පරපුරෙන් පැවත ආවකි. මුල් අවදියේ ආරච්චිට නැටූ කෙනා ගේ පුතා ද පසු ව ආරච්චිට ම නටන ලදී. තමන් පවත්වා ගෙන ආ චරිතය පිට පවුලකට දීම අවනම්බුවක් ලෙස ඔවුහු සිතූහ. අද වන විට ඒ සම්ප්‍රදාය වෙනස් කොට විවිධ අය චරිත රඟ දක්වති. ඒ නිසා ඇතැම් පරම්පරාවල අය අමනාප වී ඇත.

දැනට පවතින කෝලම් කණ්ඩායමේ ආරච්චි චරිතය රඟනුයේ සෙල්වින් විදානාරච්චි (72) ය. ජස්ටින් සේනාරත්න (64) ආරච්චි හා රාස්ස යන චරිත දෙවර්ගය ම රඟයි. අනිල් අමරසිංහ (52) රාස්ස කෝලම් ද ගාමිණී සේනාරත්න (54) කරපිට කෝලම හා මනමේ රජු ගේ චරිතය රඟ දක්වයි. බෙර වාදනය කරනුයේ ජයලත්ගම එඩ්වින් ය. මිරිස්සේ කෝලම් සඳහා ද බෙර ගසනු ලබන්නේ ජයලත්ගම ප්‍රදේශයේ බෙරව කුල ශිල්පීන් විසිනි. ''අපි පසුගිය කාලවල අවස්ථා කිහිපයක දී ම විශ්වවිද්‍යාල කිහිපයක ම කෝලම් දර්ශන ඉදිරිපත් කළෙමු. ඒ සඳහා වැය වන මුදල පමණක් ලබාගෙන සාම්ප්‍රදායික කෝලම් රංගයක් ඉදිරිපත් කිරීම අපගේ අරමුණ වේ. මේ කලාව අලෙවි කළ යුතු යයි අපි කල්පනා නො කරමු.'' (අමරසිංහ, මාර්ටින්)

විශ්ලේෂණයː

අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ ගේ පරපුරත් මිරිස්ස උඩුපිල පරපුරත් යන දෙක ම දිගු ඉතිහාසයක් සහිත බව ඒ පිළිබඳ ඇති තොරතුරුවලින් හෙළි වේ. මේ පරම්පරා දෙක ම එක හා සමාන කාලයක දී කලාව ආරම්භ කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකි ය. අම්බලන්ගොඩ පරපුර ඉතා ඉක්මනින් ම සිය කලාව කර්මාන්තයක් බවට පත් කොටගෙන ඇත. කෝලමේ එක් වැදගත් අංගයක් වන වෙස්මුහුණු නිෂ්පාදනය කොට මහා පරිමාණ කර්මාන්තයක් ලෙස වෙස් මුහුණු අලෙවි කිරීමටත් ලංකාවේ වෙස්මුහුණු වෙළඳ පොළේ ආධිපත්‍යය ලබාගැනීමටත් ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ හා ඔහු ගේ අනුප්‍රාප්තිකයන් සමත් ව ඇත. ඒ ලැබුණු වාණිජ ප්‍රාග්ධනයත් සංස්කෘතික ප්‍රාග්ධනයත් යන දෙක ම ජුවන්වඩු පරපුර ඉහළ ආර්ථික තත්වයකට පත්වීමට හේතු වී ඇත. අම්බලන්ගොඩ ශීඝ්‍රයෙන් දියුණු

වූ වාණිජ නගරයකි. ජුවන්වඩු පරපුර අම්බලන්ගොඩ නගරය තුළ ස්ථානගත වීම හා වෙනත් විවිධ ව්‍යාපාර හරහා වාණිජ ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ වීමෙන් ලබාගත් ආර්ථික සුරක්ෂිතතාව නිසා ඔවුන් ගේ වර්තමාන පරපුර ඉතා සශ්‍රීක ජීවිතයක් ගත කළ හැකි පිරිසක් බවට පත් ව තිබේ. සංචාරක කර්මාන්තය පැමිණි විගස ම ඒ හා සම්බන්ධ වී එමගින් වාසි සලසාගැනීමට ඔවුන්ට හැකි වී ඇත. ඒ සඳහා ඉංග්‍රීසි දැනුමත්, ව්‍යාපාරික බුද්ධිය හා දේශපාලන සම්බන්ධතාත් වැදගත් වී ඇත. ඉන්දියාවේ කේරල ප්‍රාන්තයේ භරත නැටුම් උගත් කාංචනා විජේසූරියත් ලංකාවේ සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලයේ උපාධි ලබා කොළඹ ශාන්ත ජෝසප් විද්‍යාලයේ නැටුම් ගුරුවරියක ලෙස සේවය කරන මනෝෂිකා විජේසූරිය යන දෙ දෙනාට රුපියල් ලක්ෂ 6ක පමණ ප්‍රාග්ධනයක් වැය කොට ''කරළියේ කෝලම්'' වැනි පර්යේෂණයක් කළ හැකි වනුයේ ඔවුන් තුළ ඇති ආර්ථික ශක්තිය නිසා ය. ධනවාදී සංවර්ධනයට නිරාවරණය වූ පිරිසක් ලෙස ඔවුන් මේ ගැමි කලාව තමන් ජීවත්වන සමාජ ව්‍යුහයට උචිත පරිදි හැඩ ගසා ගැනීමේ ප්‍රයත්නයක නිරත වන බව පෙනේ. ලංකාවේ අධ්‍යාපනය හා සෞන්දර්ය විඥානය වැඩවසම් ගැමි ගොවි ශික්ෂණයකින් යුක්ත වූවක් නිසා ඔවුන් ගේ ප්‍රයත්නය දෙස බලනුයේ අවඥාවෙනි. එහෙත් ධනවාදී ආර්ථික පර්යායක් තුළ කෝලම් වැනි ගැමි නාටකයක් තවදුරටත් පවතී නම් පැවතිය හැක්කේ කරළියේ කෝලම් වැනි රූපාකාරයකින් පමණි.

එහෙත් මිරිස්සේ තත්වය මීට හාත්පසින් ම වෙනස් වේ. ඔවුහු තවමත් වැඩවසම් අවධියේ පැවති ජන ක්‍රීඩාවලින් විනෝදයක් ලබන පිරිසක් වෙති. සංචාරක කර්මාන්තය ශීඝ්‍රයෙන් වර්ධනය වීම නිසා ගාලුපාර හා මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ සංවර්ධනය වුව ද තවමත් ගම්බද ප්‍රදේශ පැරණි ස්වභාවයෙන් ම පවතින අයුරු උඩුපිල ප්‍රදේශය නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් ඒත්තු යන කරුණකි. ඔවුන් සිය කලා කෘති විකිණීම කෙරේ උනන්දු නොවන අතර සම්ප්‍රදාය තවදුරටත් රැකගැනීම ඔවුන් ගේ අභිලාෂය වේ. මාර්ටින් අමරසිංහ මහතා ගේ නිවසේ පිට කාමරයේ ලී පටි ගසා 1970 කාලයේ එම්. එච්. ගුණතිලක මහතා විසින් සංරක්ෂණය කරනු ලැබ ඇති ආකාරයෙන් ම එම වෙස්මුහුණු එහි පවතී. අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල ගුරුන්නාන්සේ ගේ වෙස්මුහුණු

කෞතුකාගාරය හා සසඳන විට මෙය ඉතා ම ප්‍රාථමික ස්වභාවයක් ගනී. මිරිස්ස කණ්ඩායම කලාව තවමත් ජීවනෝපායක් බවට පත් කර ගෙන නැත. ඔවුහු සිය කලාවට ආර්ථික අගයක් දීම ප්‍රතික්ෂේප කරන අතර හැකිතාක් කල් සාම්ප්‍රදායික ක්‍රමයට ම සිය කලාව පවත්වා ගෙන යාමට උත්සාහ දරති. ධනවාදී සමාජ වෙනස්කම් හා මුසු නො වූ සාම්ප්‍රදායික යැපුම් අර්ථක්‍රමයේ සංස්කෘතික හර පද්ධති තවදුරටත් පවත්වා ගෙන යාම ඔවුන් තුළ දැකිය හැකි ය. මිරිස්ස ග්‍රාමීය ප්‍රදේශයක් වීමත් පොල් හා වී වගාව මෙන් ම ධීවර කර්මාන්තය වැනි සාම්ප්‍රදායික නිෂ්පාදන ක්‍රම හා සම්බන්ධ වී සිටීම මේ වෙනස්කමට හේතු වේ.

නිගමනයඃ

පූර්වයෙන් ලංකාවේ පැවති යැපුම් කෘෂිකාර්මික කුල වැඩවසම් ක්‍රමය මත යුරෝපීය වැඩවසම් අර්ථ ක්‍රමය හා ධනවාදී අංග උපරි ආරෝපණය කිරීම මගින් ලංකාව තුළ ඉතා විෂම ආර්ථික ස්තර කිහිපයක් ස්ථාපනය කෙරිණ. ඒ ආර්ථික විෂමතාව රටේ සියලු ම ක්ෂේත්‍රවල විද්‍යමාන වේ. කෝලම් නාට්‍යය ජන කලාවක් ලෙසත් රංග කලාවක් ලෙසත් එක ම අවකාශයක එක ම කාලයක පැවතීමේ හේතුව මේ විෂම ආර්ථික පැවැත්මයි. එක් පිරිසක් කෝලම් කර්මාන්තයක් ලෙස වර්ධනය කරන අතර තවත් පිරිසක් එය සම්ප්‍රදායික උරුමයක් ලෙස රැකගැනීමට කල්පනා කරනුයේ මේ විෂම ආර්ථික පර්යාය නිසා වේ. අම්බලන්ගොඩ ජුවන්වඩු පරපුර නූතනත්වයත් මිරිස්ස උඩුපිල පරපුර සම්ප්‍රදායිකත්වයත් රකිනුයේ ඔවුන් සම්බන්ධ වූ ආර්ථික ව්‍යුහ දෙකේ ඇති වෙනස්කම් නිසා ය.

මූලාශ්‍රයඃ

වැන්ඩන්ඩ්‍රීසන්,(1963) දහ නව වැනි සියවසේ ලංකාවේ ආර්ථික ඉතිහාසය. මහරගමඃ සීමාසහිත සමන් ප්‍රකාශකයෝ.
විමලානන්ද, තෙන්නකෝන්, (1963) උඩරට මහ කැරැල්ල. කොළඹඃ එම්.ඩී ගුණසේන.
ද සිල්වා,එම්.යූ. (1998) ශ්‍රී ලංකාවේ කුල වැඩවසම් ක්‍රමය. කඩවතඃ අභය මුද්‍රණ ශිල්පියෝ සහ ප්‍රකාශකයෝ.
ගුණවර්ධන,අනුර, 2012.12.05.මිරිස්ස උඩුපිල සාම්ප්‍රදායික කෝලම් නාට්‍ය පරපුර හා බැඳුණු වෙස්මුහුණු කලාවඃ දිවයින.
The Mahavamsa or The Great Chronicle of Ceylon, (Trance:)Geiger, Wilhelm. (1912), Published for the Pali Text Society by Henry frowde

Oxford University Press, Amen Corner, E.C.
Raghavan,M.D. (1961).*The Karava of Ceylon,Socity and Culture*, Colombo: K.V.G.De
Ferguson, John.(1893) *Ceylon in 1893,* Colombo: A. M. & J. Ferguson, Observer Press.
Leach, E. R. (1959). Hydraulic society in Ceylon. *Past & Present*, (15), 2-26.
De Silva, S. B. D. (2012). *The political economy of underdevelopment*. Routledge.
Radcliffe-Brown, A. R., Evans-Pritchard, E. E., & Eggan, F. (2013). *Structure and function in primitive society: essays and addresses*.
Malinowski, B. (1945). The dynamics of culture change: An inquiry into race relations in Africa.
Jayawardhane, K. (2006). *Sokkan lokkan vu vagai: Sri Lankave yatathvijitha dhaneshvaraye negima*. (P. Kumarasiri & A. Wakkumbura, Trans.). Colombo: Social Scientists' Association.
Casie Chitty, S. (1834). The Ceylon Gazetteer. *Ceylon: Cotta Church Mission*.

සාකච්ඡාඃ

Interviews had on 06. 09. 2013 and 09. 02. 2014 with Mr. G. Premin, chairman of puppetry subcommittee of cultural ministry & Bali Master charmer, Watugedara, Ambalangoda.
Interviews had with Mr. Pathamasiri Weerasinghe (57) of Thunduwa, Haburugala, Son of Traditional Guru Adin, a contemporary Kolam artist on 06.11.2013 and 11.02.2014.
Interviews had with Mr.T.W. Harishchandra(60)of Thuduwamulla, Maha Ambalangoda on 09.02.2014.
Interviews had with Mr. Nobert, Master Mask carver and tom-tom artist of *Suddagoda, Bentota* on 25.02.2014.
The interview had on 24.05.2014 with *Mr. Martin Amarasinghe* of *Udupila, Mirissa* (90 yrs) at his residence
Lokuhettige Kularatne of Udupila, Mirissa is a relived police officer. He is the one who is handling Kolam dance of Udupila at present. The conversation held with him at *Mr. Martin Amarasinghe*'s home on 24.05.2014.
Interviews had with *Miss. Kanchana Wijesooriya* (41) and *Miss. Manoshika Wijesooriya* (44) of *Ambalangoda*, Daughters of Traditional *Kolam* Guru *Bandu Wijesooriya*, and directors of 'Karaliye kolam', on 14.01.2015.

ඡායාරූප:



Pic.1: අම්බලන්ගොඩ ආරියපාල කෞතුකාගාරය. (srilankatravelnotes)



Pic.2: මාර්ටින් අමරසිංහ (SMK)



Pic.3: කරලියේ කෝලම් ටිකට්පත- අම්බලන්ගොඩ



Pic.4: ලොකුහෙට්ටිගේ කුලරත්න(SMK)



Pic.5: කරලියේ කෝලම්- කොළඹ (Facebook)



Pic.6: J.W. ආරියපාල (FB)



Pic.7: පොරපොල්ගෙඩි (SMK)



Pic.8: මනෝෂිකා විජේසූරිය (SMK)



Pic.9: කාන්චනා විජේසූරිය (SMK)



Pic.10: මිරිස්ස කෝලම් කෞතුකාගාරය (SMK)